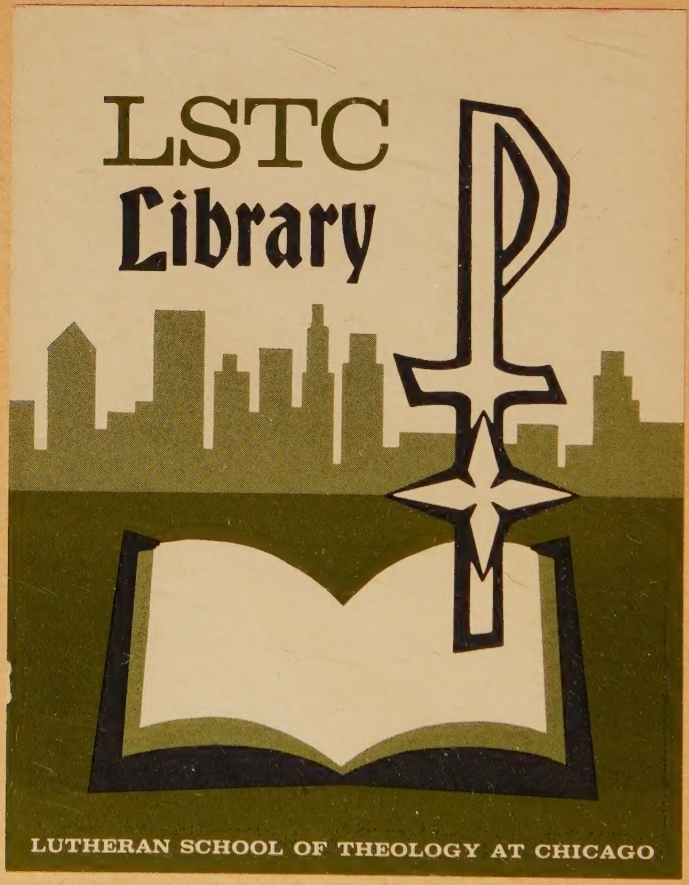
Jesuit-Krauss-McCormick Library
BR65.A65 S34 1967
Scholz, Heinrich, 1884-1956. MAIN
Glaube und Unglaube in der Weltgeschicht
3 9967 00092 1002


LSTC
Library
LUTHERAN SCHOOL OF THEOLOGY AT CHICAGO

GLAUBE UND UNGLAUBE

IN DER

WELTGESCHICHTE

EIN KOMMENTAR ZU AUGUSTINS DE CIVITATE DEI

Mit einem Exkurs:

Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik

Von

HEINRICH SCHOLZ

Lizentiat und Privatdozent der Theologie an der Universität Berlin

Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1911

LIBRARY
LUTHERAN SCHOOL OF THEOLOGY

BR
65
.A65S34
1967

ἐναντιώτατον γάρ που σμικρολογία ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου.

Platon, Rep. p. 486 A.

Les seules pensées fécondes sont celles qui éclosent et qui n'ont pas encore atteint ce degré de précision après lequel il n' y a plus que la sèche exposition de l' école et le formalisme de l' enseignement traditionnel.

E. Renan, Dialogues et fragments philosophiques 1876 p. 264.

Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der Originalausgabe 1911

ZENTRAL-ANTIQUARIAT
DER DEUTSCHEN DEMOKRATISCHEN REPUBLIK
LEIPZIG 1967

Druck: (52) Nationales Druckhaus VOB National, 1055 Berlin
Ag 509/113/67 0,30 2887

Vorrede.

Es gibt kein Lehrbuch der Dogmengeschichte, keine Geschichte der Philosophie, die nicht an irgend einem Punkte an die Probleme herangeführt würde, von denen die folgenden Blätter handeln. Keine noch so gedrängte Übersicht über das Lebenswerk Augustins kann an dem Thema des „Gottesstaates" ganz vorübergehen. Zu groß ist das Gewicht der Ideen, die hier zum erstenmal gedacht und als Weltmächte konstituiert worden sind.

Gleichwohl hat, so weit ich sehe, noch niemand versucht, die ungeheure Gedankenmasse, die in den libri de civitate Dei aufgeschichtet ist, methodisch zu organisieren und durch pünktliche Analyse in ihre Elemente zu zerlegen. Auch auf katholischer Seite nicht. Was wir besitzen, sind lediglich Ansätze, summarische Berichte und wertvolle Einzelbeobachtungen, aber keine zusammenhängende Bearbeitung des Stoffes. Hier ist eine Lücke, die auszufüllen der Zweck der folgenden Blätter ist.

Es war im Sommer 1909, als Herr Professor Harnack im kirchenhistorischen Seminar auf meine Bitte die libri de civitate Dei behandelte. Im Zusammenhange damit ist die folgende Untersuchung entstanden. Meine Aufmerksamkeit richtet sich zunächst auf die Grundbegriffe ‚Weltstaat' und ‚Gottesstaat'. Die eigentümlichen Widersprüche in der Bestimmung dieser Begriffe, die schon bei flüchtigem Lesen hervortreten, bei genauerem Studium immer deutlicher werden, schienen mir einen Erklärungsgrund zu fordern. Ich fand ihn in der Beobachtung, daß zwei im Ansatz durchaus verschiedene, in der Entwicklung fortschreitend divergierende Prinzipien, ein idealistisches und ein empiristisches, sich in den mannigfaltigsten Verbindungen durchkreuzt, in- und übereinandergeschoben und schließlich zu einem Gewebe von ungewöhnlicher Kompliziert-

heit verdichtet haben. Jene Prinzipien festzustellen und die Punkte zu fixieren, an denen die Übergänge und Verschiebungen einsetzen, endlich das Ganze von hier aus noch einmal übersichtlich aufzubauen, war mein nächstes und wichtigstes Ziel. Dabei hat es mich selbst überrascht, zu sehen, wie genau die Veränderungen, die sich aus den gefundenen Elementen gleichsam a priori entwickeln lassen, mit dem wirklichen Befunde zusammenstimmen; und ich glaube, sagen zu dürfen, daß diese unerwartete Koinzidenz die Richtigkeit meines Verfahrens bestätigt.

Andere Entdeckungen kamen hinzu. Ich fand, daß ein Hauptstück des ganzen Werkes, die Gleichung von Gottesstaat und Kirche, durch Ticonius vorbereitet sei, und glaube, durch meine Abhandlung bewiesen zu haben, daß Ticonius der Schöpfer dieser Idee, Augustin nur ihr erster Prophet gewesen ist.

Das Werk vom Gottesstaat wird allgemein als der erste universelle Entwurf einer Philosphie der Geschichte gerühmt. Auch dieses Urteil mußte ich nach reiflicher Prüfung ablehnen und durch eine zutreffendere Würdigung ersetzen. Es ergab sich, daß die Geschichtsphilosophie für den Verfasser des ‚Gottesstaates' nicht, wie man überall lesen kann, Selbstzweck, sondern durchaus nur Mittel zur vollständigen Grundlegung der Apologetik gewesen ist; mit andern Worten: daß die libri de civitate Dei zuerst und ursprünglich als eine Apologie des Christentums, und zwar als die letzte und größte Apologie desselben in der alten Kirche zu würdigen sind. Das Werk vom Gottesstaat ist ein mit dem ganzen Rüstzeug des Geistes und der Kraft geführter universeller Beweis für die Wahrheit des Christentums, dargestellt unter dem Schlachtenbilde einer Gigantomachie des Glaubens und des Unglaubens in der Weltgeschichte.

Weltgeschichte bedeutet indessen an dieser Stelle nicht oder nur erst in zweiter Linie das, was wir heute unter Weltgeschichte verstehen: die große Fuge, in der die Stimmen und Schicksale der Völker nach einander zum Vorschein kommen. In erster Linie ist Weltgeschichte für Augustin der intelligible Prozeß, der vor und hinter der Geschichte liegt, die hochbewegte Methistorie, deren Schauplatz der Himmel Gottes ist und deren irdisches

Mittelstück, an dem Gefüge des Ganzen gemessen, nur ein flüchtiges Zwischenspiel ist. Das ist die zweite grundlegende Beobachtung, die ein geschichtsphilosophisches Verständnis des Werkes im überlieferten Sinne verbietet. Die libri de civitate Dei gehören in die Geschichte der Apologetik. Hier haben sie ihre bleibende Stelle, nicht in der Geschichte der Geschichtsphilosophie, in die sie vielmehr nur an einigen verhältnismäßig peripherischen Punkten hineinragen.

Zu diesen prinzipiellen Erkenntnissen traten Einzelbeobachtungen hinzu, die manches unbeachtete Stück der Augustinischen Gedankenwelt auf eine neue Basis stellten und in sein spezifisches Gewicht einsetzten. So ergaben sich Plan und Gefüge der vorliegenden Monographie, die ihren Anspruch, ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei zu sein, durch sich selber begründen muß. Der Anspruch wird manchem gewagt erscheinen. Aber die Zahl der Kenner, die das umfangreiche Werk Zeile für Zeile genau gelesen haben, ist wohl stets gering gewesen und ist es vermutlich auch heute noch. Es liegt mir fern, darüber zu urteilen. Aber vielleicht erklärt es sich so, daß ein gründlicher Leser des Gottesstaates für die richtige Erkenntnis und Würdigung des Werkes trotz der unermeßlichen Augustin-Literatur mehr gewinnen konnte, als a priori wahrscheinlich ist.

Ich habe diese Monographie nicht als Kirchen- und Dogmenhistoriker vom Fach, sondern als Systematiker geschrieben. Ich hoffe, daß die Systematik sich in die historische Untersuchung nirgends störend eingedrängt hat. Wenn ich nach eigenen Eindrücken urteilen darf, so hat sie mir umgekehrt vielfach geholfen, dogmen- und geistesgeschichtliche Bezüge zu entdecken, die ich sonst nicht gefunden haben würde, und die vielleicht mit dazu dienen können, dem Werk Augustins zurückzugeben, was ihm, nach der überlieferten Wertschätzung, durch die folgende Analyse genommen wird. Der Philosoph der Intuitionen, wie Botticellis Meisterhand ihn in der Allerheiligenkirche zu Florenz neben Ghirlandajos Hieronymus unvergänglich festgehalten hat, den jede Seite des ‚Gottesstaates' uns lebhaft und eindringlich vor Augen stellt, soll hier wiedergewonnen werden, mit allen Kräften und allen Schranken seiner ungewöhnlichen Begabung.

Der angehängte Exkurs über fruitio Dei steht im engsten Zusammenhange mit einem Hauptbegriff des Werkes. Er war ursprünglich als Anmerkung gedacht, mußte dann aber, wegen seines Umfanges, und, weil ich fand, daß er sich zu einem relativ selbständigen Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik erweitert hatte, aus architektonischen Gründen ans Ende gerückt werden.

Der Text von De civitate Dei ist nach der editio tertia von B. Dombart zitiert: vol. I 1908; vol. II 1905. Leipzig, Teubner. Doch wurde an kritischen Stellen die Ausgabe von Em. Hoffmann verglichen: vol. I 1899; vol. II 1900. CSEL. vol. 40.

Als durchgehende Abkürzungen führe ich an:

MPL = Migne, Patrologia Latina.
MPG = Migne, Patrologia Graeca.
PRE = Prot. Real-Enzyklopädie, dritte Auflage.
KL = Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, zweite Auflage.
DG = Lehrbuch, bezw. Leitfaden der Dogmengeschichte.

Für freundliche Hilfe bei der Korrektur und Anfertigung des Registers sage ich meinen Freunden, lic. theol. Hans Freiherr von Soden und Domkanditaten Hermann Bauke, auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

Berlin, im Dezember 1910.

Heinrich Scholz.

Inhalt.

Einleitung . . . . . S. 1—19
Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens das eigentliche Thema des „Gottesstaates“ (S. 1 ff.). — Die Wirkungen des Werkes (S. 4 ff.). — Entstehung, Leserkreis, Komposition (S. 6—18). — Disposition der Untersuchung (S. 18 f.).

Erstes Kapitel.

Voraussetzungen und Grundbegriffe . . S. 20—69

1. Abschnitt: **Gott, Welt, Mensch.** Gott: deus verus (S. 20 ff.); höchstes Gut: per se (S. 22); per Christum (S. 22 f.); höchstes Sein: trinitarisch, transszendent, unvergleichbar (S. 23 ff.); drei Hauptattribute: Unveränderlichkeit, Allmacht, Unendlichkeit (S. 25 ff.). Welt: die Welt als Kunstwerk (S. 30 ff.) und als Wert (S. 32 ff.). Mensch: Natur und Geist (S. 34 ff.); das Rätsel des Todes (S. 37).

2. Abschnitt: **Gut und Böse. Die Elemente des sittlichen Lebens.** Gut und Böse: (1) Das Verhältnis von Gut und Böse allgemein (S. 37 ff.); (2) Wesen und Ursprung des Bösen (S. 39 ff.). Die Elemente des sittlichen Lebens: (1) Der Begriff der Tugend (S. 43 ff.); (2) Der ethische Wert der Gemeinschaft (S. 47 ff.); (3) Kulturfragen (S. 49 ff.); (4) Die christliche Sitte (S. 52 ff.).

3. Abschnitt: **Der Beweis des Christentums. Vernunft und Offenbarung. Der Schriftgebrauch.** Der Beweis des Christentums (S. 54—61). — Vernunft und Offenbarung (S. 61—64). — Der Schriftgebrauch (S. 65—69).

Zweites Kapitel.

Weltstaat und Gottesstaat . . . . S. 70—136

Einleitung . . . . . S. 70 f.

1. Abschnitt: **Die Vorgeschichte der Augustinischen Idee.** Platon (S. 71 ff.). Plotin (S. 74 f.). Stoiker (S. 75 f.). Philo und das Judentum (S. 76 f.). Hermas; Origenes (S. 77). Lactantius; Ambrosius (S. 77 f.). Ticonius (S. 78 ff.).

2. Abschnitt: **Der Augustinische Entwurf.** Einleitung (S. 81 f.).

1. Hauptstück: **Die Deduktion der beiden Staaten.**

§ 1: Glaube und Unglaube als organisierende Prinzipien; bewiesen: (1) aus der Absicht des Werkes (S. 84); (2) aus dem Begriffswert von civitas (S. 84 ff.); (3) aus den Augustinischen Determinationen (S. 86 ff.).

§ 2: Der metaphysische Gegensatz der beiden Staaten: (1) in ihrer Stellung zu Gott (S. 90 ff.); (2) in ihrer Stellung zur Welt (S. 92 ff.); (3) in der Stellung ihrer Bürger zu einander (S. 95 f.).

2. Hauptstück: **Der empirische Charakter der beiden Staaten.**

§ 1: Der Weltstaat als politischer Staat. (1) Die Kritik des Staates (S. 99—104); (2) Das Recht des Staates (S. 104—107); (3) Das Augustinische Staatsideal (S. 107—108).

§ 2: Der Gottesstaat als Kirche. (1) Der Übergang zur Hierarchie (S. 109—121); (2) Einschränkungen und Gegenwirkungen (S. 121—126).

3. Hauptstück: **Ergebnisse und Folgerungen.**

§ 1. Die allgemeinen Berührungspunkte der beiden Reiche (S. 127 bis 129).

§ 2. Der innere Zusammenhang der beiden Reiche (S. 129—133).

§ 3. Der Eindruck des Gesamtbildes (S. 133—136).

Drittes Kapitel.

Das Drama der Weltgeschichte . . S. 137—193

Einleitung . . . . . S. 137 ff.

1. Abschnitt: **Das Problem der Geschichte.**

§ 1. Die Logik der Geschichte. (1) Die Geschichte als Theodicee (S. 140—144). — (2) Die Geschichte als Pädagogie (S. 144—146). — (3) Die Geschichte als ästhetischer Prozeß (S. 146—148).

§ 2. Die Dialektik der Geschichte. (1) Die Gegenwirkungen des Gottesbegriffs (S. 149—151). — (2) Die Selbstzersetzung der Geschichte (S. 151 bis 154).

2. Abschnitt: **Die Epochen der Geschichte.** Die sechs Epochen (S. 154 ff.) — Vorläufer und Vorstufen (158 ff.) — Nachwirkungen (S. 162 f.) — Das dreigliedrige Schema (S. 164 f.).

3. Abschnitt: **Der Gang der Geschichte.**

1. Hauptstück: **Die empirische Geschichte.**

Einleitung: Die Urgeschichte (S. 165—169).

§ 1: Die Geschichte des Gottesreichs. Geschichte des Judentums (S. 170 f.). — Geschichte des Christentums (S. 172 ff.).

§ 2: Die Geschichte der weltlichen Reiche. Geschichte des Orients (S. 174 ff.). — Geschichte Roms (S. 177 ff.).

2. Hauptstück: **Die transszendente Nachgeschichte.**

§ 1: Grundlegung und allgemeine Übersicht (S. 182—187).

§ 2: Die Katastrophe des Unglaubens (S. 187—190).

§ 3: Der Triumph des Glaubens (S. 190—193).

Schluß . . . . . S. 193—195

Exkurs: Fruitio Dei. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik . . . . . S. 197—235

Nachträge und Ergänzungen . . . . . S. 236—238

Namenregister . . . . . S. 239—244

Einleitung.

Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens, sagt Goethe, ist das größte Thema der Weltgeschichte. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für die Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube einen kümmerlichen Sieg behauptet, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.

Es hat vielleicht nie einen Denker gegeben, der das Recht und die Kraft dieser Antithese so energisch und selbstbewußt ausgeprägt hat, wie Augustin. Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens ist die Unruhe seiner Jugend und der Kummer seines Alters, das Elend seiner Kirchenprovinz und der Hebel seiner Kirchenpolitik gewesen. Die Kräfte und Hemmungen seines reichen Lebens, die Siege und Niederlagen seiner Theologie weisen auf diesen Kampf zurück. Und wie man längst von ihm gesagt hat, daß seine besten und tiefsten Erkenntnisse ausgeströmtes Innenleben sind, so wundern wir uns nicht, daß diese allgemeinste Erfahrung seines Lebens, abgelöst von dem persönlichen Hintergrunde und zur Theorie verdichtet, ihm ein neues Verständnis der weltlichen und der göttlichen Dinge in metaphysischen Dimensionen erwirkt hat.

Das klassische Dokument dieses geistigen Erwerbs sind die 22 Bücher vom Gottesstaat. Sie bilden gleichsam das Archiv, in welchem Augustin die Akten dieses Kampfes niedergelegt und dem Urteil der Freunde und Gegner unterbreitet hat. Die Bedeutung des Gegenstandes forderte, daß er sich nicht auf die Gegenwart beschränkte, sondern in die Vergangenheit zurückging, bis auf die Anfänge der Welt und Geschichte. Und auch damit war es noch nicht getan. Der ungeheure Stoff, der sich bei dieser Fassung aufdrängte, durfte nicht unbearbeitet ausgehen, wenn er die Wirkungen haben sollte, die Augustin sich von seiner Darbietung versprach. Er mußte geformt und durchgebildet werden, er mußte mit bestimmten Akzenten ausgehen, die die Kraft des Glaubens und die Ohnmacht des Unglaubens, die Sieghaftigkeit der gottbefreundeten und die Selbstzersetzung der gottverfeindeten Mächte, an geeigneten Beispielen

antithetisch verdeutlichten. Der nackte Text genügte nicht; die allgemeine Idee, unter der er stand, mußte in ihre Besonderungen verfolgt und an kritischen Punkten verteidigt werden: es bedurfte eines philosophisch-politischen Kommentars, um das Ganze faßlich und eindringlich zu machen.

Die Kühnheit des Unternehmens ist evident. Es handelte sich um ein Wagestück, das ebensoviel pünktlichen Fleiß, wie Kraft und Reife des Genies erforderte, wenn es gelingen, Zweifelnde umstimmen, Andersdenkende widerlegen, Mitstrebende befriedigen und die Nachwelt gewinnen sollte. Das alles hat Augustin ins Auge gefaßt. In dieser Absicht hat er geschrieben. Was niemand vor ihm zu versuchen gewagt hatte, reizte seine Energie und wirkte erregend auf seinen Geist. Denn er war nicht der Mann dazu, sich durch die Größe und Verwegenheit einer Aufgabe schrecken zu lassen und seine Ziele zurückzustecken, wenn sie ins Weite und Breite strebten, sondern er wußte und vertraute darauf, daß mit den Anforderungen des Gegenstandes auch seine Kräfte wachsen würden — und der Erfolg hat ihm recht gegeben.

Das große Werk vom Gottesstaat — er hat es selbst ein Riesenwerk genannt[1] — ist vom ersten Tage an, nächst den Konfessionen, sein gelesenstes und geschätztestes Werk gewesen, und bildet zusammen mit den ‚Bekenntnissen' und der dogmatischen Hauptschrift De trinitate den Grundstock seines Lebenswerkes und die eindrucksvollste Probe seines reichen Könnens. Die feindlichen Mächte, die er beschreibt, in deren Gegensätzen er sich empfindet, sind Glaube und Unglaube im weitesten Sinne: Überweltstreben und Weltbetonung, Ewigkeitssinn und Zeitbefangenheit, Jenseitstrieb und Diesseitswille.

Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens ist das Thema des ‚Gottesstaates', dem alle anderen Themen untergeordnet sind[2]. Der Glaube hat überall recht; denn er

---

[1]) ingens opus (XXII 30. 2, 635) — magnum opus et arduum (I praef. 1, 3) — hoc De civitate Dei grande opus (retract. II 69).

[2]) Auch die Geschichte der beiden Staaten ist (bis auf Buch 19, wo plötzlich und unvermittelt die beiden feindlichen Mächte als Staat und Kirche einander gegenübertreten) durchaus die Geschichte des Glaubens und des Unglaubens. Vgl. besonders XX 9 (2, 431): impia civitas et populus infidelium contrarius populo fideli et civitati Dei. Die Stelle ist doppelt wichtig, weil sie später ist, als das 19. Buch, und dadurch beweist, daß die Betrachtungen desselben, bei aller Bedeutung, die sie für das Mittelalter erlangt haben, für Augustin zuletzt doch nur episodisch gewesen sind und die umfassendere religiöse Konzeption aus seinem Gesichtskreis nicht verdrängt haben. — Richtig Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus I 1909 S. 332: Der apologetische Ausgangspunkt beherrscht nicht nur die ersten zehn Bücher, sondern beeinflußt in etwa alle späteren.

hält es mit der Wahrheit und ist deshalb immer produktiv. Der Unglaube hat überall unrecht; denn er verbindet sich mit dem Irrtum und ist daher, wenn er wirken soll, kraftlos, negativ, zerflossen. Das zu zeigen ist Augustins Bestreben gewesen, und diese Absicht beherrscht so sehr die Ökonomie des ganzen Werkes, daß alles übrige dahinter zurücktritt.

Es ist nötig, hierauf Gewicht zu legen, weil die Versuchung groß genug ist, einzelne Probleme, die innerhalb dieses Kreises liegen, zu isolieren und als Zentralprobleme zu behandeln, während sie für Augustin erst Fragen zweiter Ordnung gewesen sind. Als Augustin den ‚Gottesstaat' verfaßte, hat er nicht daran gedacht, eine Abhandlung über das Verhältnis von Staat und Kirche zu schreiben, wie Sommerlad anzunehmen scheint[1]. Dann hätte er sich den großen Apparat ersparen können, in den seine Gedanken jetzt eingeschachtelt sind. Dann hätte er wohl auch etwas Vollkommeneres geliefert, als die lückenhaften Fragmente, die man findet, wenn man auf diesen Punkt ausgeht und ihn zum Hauptstück des Ganzen macht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Bestreben, das Werk vom Gottesstaat unter Verzicht auf den Leitgedanken des Ganzen geschichtsphilosophisch auszubeuten. Es kann ja kein Zweifel darüber sein, daß Ideen zu einer Philosophie der Geschichte den ganzen zweiten Teil beherrschen. Aber es ist auch klar, daß diese Ideen unter dem übergreifenden Gesichtspunkt „Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte" stehen und beständig an diesem Obersatz orientiert sind. Die Fragen der Geschichtsphilosophie beschäftigen Augustin nur so weit, als sie den Satz bestätigen, daß der Glaube baut und der Unglaube zerstört.

Darum empfiehlt es sich, die rechts- und geschichtsphilosophischen Probleme, die in De civitate Dei erörtert werden, aus ihrer Isolierung zurückzunehmen und in den organischen Zusammenhang einzustellen, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind. Darum erscheint auch die nachfolgende Untersuchung nicht unter der Aufschrift ‚Staat und Kirche bei Augustin' oder ‚Augustins Geschichtsphilosophie', sondern, weil sie das Ganze erfassen und in seinem eigenen Lichte erkennen möchte, unter dem Titel: ‚Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte; ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei'. Damit rechtfertigt sich auch die wesentliche, wenngleich nicht absolute Beschränkung auf das eine Werk vom Gottesstaat, die bei einer abgesonderten Behandlung jener Teilfragen weniger geboten

[1]) Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland I 1900 S. 101 bis 152: Die theoretische Begründung des mittelalterlich-kirchlichen Sozialismus durch Augustin. Vgl. II 1905 S. 1—33: Die Rezeption des Augustinismus als Programm des fränkischen Staatskirchentums.

wäre. Denn das Werk vom Gottesstaat ist eine Erscheinung für sich, die auch unabhängig von dem, was Augustin sonst geschrieben hat, ins Weite und Breite gewirkt hat.

Von diesen Wirkungen ist zunächst noch kurz zu sprechen, und dann sind zur allgemeinen Orientierung einige Bemerkungen über die Entstehung und Komposition des Werkes nötig, ehe wir in die Untersuchung eintreten.

Daß die Wirkungen des Werkes sehr groß gewesen sind, beweist die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte des Mittelalters. Der Riesenkampf zwischen Papsttum und Kaisertum, von Nicolaus dem Großen bis zu Innozenz dem Dritten oder bis zum Erlaß der Goldenen Bulle, ist ein Kampf um die Prinzipien, die Augustin in dem Werk vom Gottesstaat zum erstenmal siegreich aufgepflanzt hat. Daß das Papsttum als die ganze, das Kaisertum als die halbe Theokratie empfunden wurde, ist eine Folge dieser Schrift gewesen. Das Werk vom Gottesstaat hat der mittelalterlichen Papstkirche zur theoretischen Grundierung ihrer Machtansprüche unschätzbare Dienste geleistet und steht auch heute noch bei der Kurie im höchsten Ansehn. In dem Breve ‚Saepenumero considerantes' vom 18. August 1883 hat Leo XIII. dekretiert, daß Augustin als der erste Geschichtsphilosoph der katholischen Kirche anzusehen sei, daß alle Späteren, die über denselben Gegenstand geschrieben haben, ihn ausgeschöpft und nachgebildet haben, und, wo sie eigene Wege gehen und sich von seiner Spur entfernen, die katholische Wahrheit verfehlt und den Interessen der Kirche geschadet haben[1].

Von Karl dem Großen wissen wir durch Einhard, daß er die 22 Bücher vom Gottesstaat besonders geschätzt und hochgehalten hat[2]. Die Frage, wie er diese Schätzung mit seinen imperialistischen Bestrebungen vereinigen konnte, kann hier nur angedeutet, nicht beantwortet werden; sie wird durch die Untersuchung selbst aufgeklärt werden. Genug, daß der größte Regent des Mittelalters und einer der kraftvollsten Herrscher aller Zeiten sich mit dem Werk vertraut gemacht und in seinen Ideen gelebt hat.

Wir übergehen die Historiker der Universalgeschichte, die, von Isidor von Sevilla bis zu Bossuet, das Periodisierungsproblem in

[1]) Artem ipsam historiae philosophicam magnus ecclesiae Doctor Augustinus princeps omnium excogitavit et perfecit. Ex posterioribus qui in hac parte quiddam sunt memoriae dignum consecuti, Augustino ipso usi sunt magistro et duce, ad cuius commentata et scripta ingenium suum diligentissime excoluerunt. Qui contra a vestigiis tanti viri discessere, eos error multiplex a vero deflexit, qui cum in itinera flexusque civitatum intenderent animum, vera illa scientia causarum, quibus res continentur humanae, caruerunt (zitiert bei Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung 1884 S. 31 Anm. 72).

[2]) Vita c. 24: delectabatur libris sancti Augustini praecipueque iis, qui De civitate Dei praetitulati sunt.

engerem oder loserem Anschluß an Augustin und sein durch den ‚Gottesstaat' verbreitetes Schema bearbeitet haben. Es wird auch davon an einem späteren Punkte genauer zu handeln sein. Dagegen ist hier daran zu erinnern, daß Otto von Freising, der Historiograph der Hohenstaufen, sich im Prolog seiner Chronik ausdrücklich auf Augustin beruft, als auf das große Muster, an dem er sich fortschreitend gebildet und zur Selbständigkeit entwickelt habe[1].

Starke Anklänge an Augustin finden sich noch im ersten Drittel des 19. Jahrhunders bei Friedrich Schlegel, dem katholisierten Romantiker, in dessen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 1829. Augustinisch ist nicht nur die Entrüstung über den „Menschenstolz, der die Geschichte selbst machen will, statt sie demütig anzunehmen"[2]. Augustinisch ist auch die Abzweckung der Geschichte auf die Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes[3] und vor allem die Hoffnung, daß „in der vollendeten religiösen Wiederherstellung des Staates und auch der Wissenschaft die Sache Gottes und auch das Christentum vollständig auf Erden siegen und triumphieren werde"[4].

Auf protestantischer Seite ist Leibniz zu nennen. Leibniz hat, in der Konsequenz seines spiritualistischen Systems, die Idee einer Geisterrepublik gefaßt, d. i. eines Reiches der vollkommenen Intelligenzen, in denen Vernunft und Moralität zu gleicher Höhe entwickelt sind, in denen Gott sich selber spiegelt. Es ist das Reich der Gnade über dem Reich der Natur, das Reich der Werte und der Kräfte. Es ist, wie Leibniz selber sagt, der Gottesstaat (la cité de Dieu), in welchem Tugend und Glück von dem höchsten Wesen mit vollkommener Gerechtigkeit verteilt sind: der Gegen-

---

[1]) Sequor autem in hoc opere praeclara, potissimum Augustinum et Orosium, ecclesiarum lumina, eorumque de fontibus ea quae ad rem propositumve pertinent, haurire cogitavi (Ottonis Frisingensis ecclesiae episcopi de duabus civitatibus ad Isegrimum prologus, Mon. Germ. hist. XX 1868 p. 119).

[2]) Bd. 2 S. 306.

[3]) Vorr. p. IIIf. — Vgl. Bd. 1 S. 43: Die Rückkehr zu dem göttlichen oder Gott gemäßen Willen zu finden, die Eintracht zwischen dem natürlichen und dem göttlichen Willen wiederherzustellen, und den niederen, irdisch-natürlichen Willen immer mehr in den höheren, göttlichen Willen umzuwenden und umzuwandeln, das bleibt die Aufgabe, wie für jedes einzelne Menschenleben, so auch für das ganze Menschengeschlecht. — Augustin hat den Erwerb des göttlichen Ebenbildes als letztes Ziel der Menschheitsgeschichte doppelt verstanden: einmal ethisch, als völlige Ablösung von der Welt und Hinwendung zu Gott; dann metaphysisch, als Mitteilung der Unsterblichkeit (De civ. Dei XXII 16. 2, 593).

[4]) Bd. 2 S. 324. Vgl. S. 306 und 308.

stand unserer ehrfürchtigen Bewunderung, die Kraft unseres Glaubens und das Mark unserer Hoffnung[1].

Auch Kant hat Berührungspunkte mit Augustin[2]. Der Kampf des bösen Prinzips mit dem guten, den er so ernst und eindringlich schildert, hat sehr viel Ähnlichkeit mit dem Konflikt, den Augustin in De civitate Dei beschreibt. Auch daß er die beiden feindlichen Mächte wie Himmel und Hölle verschieden sein läßt und die Möglichkeit eines allmählichen Überganges vom einen zum andern bestreitet, erinnert an Augustinische Gedanken[3]. Und wenn er das Gottesreich als ein Reich der Zwecke beschreibt, als eine Verbindung der Menschen unter Tugendgesetzen, die als göttliche Gebote erkannt werden, so denken wir wieder an Augustin[4].

Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens ist nicht nur das Thema des ‚Gottesstaates': er hat auch den äußeren Anstoß zur Abfassung des großen Werkes gegeben. Es war in den Augusttagen des Jahres 410, als es Alarich gelang, die Tore Roms zu sprengen und sich den Eingang in die stolze Stadt zu erzwingen. Ein ungeheurer Schlag für alle Patrioten, ja für die ganze, gebildete und ungebildete Welt, soweit sie mit der römischen Kultur verwachsen war. Man hatte sich längst daran gewöhnt, die ewige Stadt für ein Noli me tangere zu halten. Achthundert Jahre hatte sich die Unverletzlichkeit Roms auch in den schwersten Zeiten bewährt. Nun war das Unerhörte geschehen, daß die Barbaren ihren Fuß in die Stadt gesetzt hatten; und wiewohl Alarich schon

---

[1]) Monadologie §§ 85—87 (Leibniz, opp. ed. Erdmann 1840 II p. 712). — Theodicée II § 146 (opp. II p. 548) und § 134 (p. 544).

[2]) Sogar der feste Ausdruck civitas Dei findet sich einmal bei ihm, in den Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, die Benno Erdmann herausgegeben hat (1884), Nr. 1162 p. 333: Der mundus intelligibilis als Gegenstand der Anschauung ist eine bloße unbestimmte Idee; aber als ein Gegenstand des praktischen Verhältnisses unserer Intelligenz zu Intelligenzen der Welt überhaupt und Gott als das praktische Urwesen derselben, ist er ein wahrer Begriff und bestimmte Idee: civitas Dei.

[3]) Vgl. besonders aus der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" S. 72 der zweiten Auflage Anm. — Augustin läßt die beiden feindlichen Mächte nur wie Himmel und Erde verschieden sein — civitas Dei tantum a civitate terrena distat, quantum distat caelum a terra (V 17. 1, 223) —, kommt aber in der Endgeschichte auf die Kantische Vorstellung hinaus.

[4]) Anhangsweise ist noch eines Forschers zu gedenken, der das Problem der Geschichtsphilosophie schon durch die Benennung seines Werkes in Augustinisches Licht zu tauchen versucht hat: Frédéric de Rougemont, in seinem nachgelassenen Werke „Les deux cités" Paris 1874, 2 Bde. Allein Rougemont ist über eine mühsame, umständliche und doch nicht erschöpfende Geschichte der Geschichtsphilosophie nicht hinausgekommen, und die Parallelen, durch die er (Vorrede p. IX ff.) seine eigenen systematischen Ideen auf Augustin beziehen möchte, sind unklar und wenig eindrucksvoll.

nach drei Tagen mit seinen Goten weiterzog, fühlte man sich in die Schreckenszeit des Brennus versetzt, und empfand die Niederlage, wie die Juden den Fall Jerusalems oder die abendländische Christenheit den Fall von Konstantinopel empfunden hat.

Auch in den Reihen der Christen nahm man das Ereignis nicht leicht. Zunächst rein tatsächlich. Es weckte das Mitgefühl. Horrenda nobis nuntiata sunt; strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia gemuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus. So hat, in starker Erregung, selbst Augustin unter dem ersten Eindruck der Katastrophe gesprochen[1].

Bald kam ein zweites Moment hinzu. Es war die Frage nach dem Warum. Warum ist Rom, warum ist die Welt, die in Rom ihr Zentrum hat, so unerhört gedemütigt worden? Das ist die Rache der beleidigten Götter für die Frevel des Christentums, sagten die Anhänger der alten Religion, sagten die Freunde des Symmachus, die den Verzweiflungskampf des edlen Mannes um die Viktoriasäule miterlebt hatten und den tapferen Sprecher des alten Rom als ein Opfer der klugen und überlegenen Politik des Ambrosius betrauerten. Und sie standen nicht allein. Auch das Volk, das nichts von Politik verstand, sondern nur dumpf die Krisis fühlte, die Alarich heraufbeschworen hatte, fing an, nach dem Warum zu fragen. Und schob die Schuld den Christen zu. Und es war wieder, wie in der Zeit vor Konstantin: Pluvia defit, causa Christiani sunt[2]!

Die Frage war mehr, als ein akademisches Problem. Es standen Machtfaktoren dahinter. Wenn es gelang, die Massen mit dieser Idee zu fanatisieren, so war nicht nur das moralische Ansehen, sondern sogar die Existenz des Christentums bedroht. Denn die numerische Stärke des Heidentums ist damals trotz Theodosius und Gratian noch sehr beträchtlich gewesen; das lernen wir indirekt aus dem ersten Buche des ‚Gottesstaates'.

In dieser Not ist Augustin, wie so oft, der Retter der Kirche gewesen. Er faßte den Plan zu einer großen, prinzipiellen Gegenkundgebung, er konzipierte die Idee des ‚Gottesstaates'[3]. Den Anstoß zum Schreiben hat ihm dann ein bewährter Freund, Flavius Marcellinus, der Bruder des Prokonsuls von Afrika, gegeben,

---

[1]) Sermo de urbis excidio (MPL 40 p. 713).

[2]) Wie Augustin selber sagt De civ. Dei II 3 (1, 56).

[3]) Und zwar von Anfang an in dem Umfange, in der sie hernach realisiert worden ist. Schon im ersten Buch hat Augustin das Thema des zweiten Teiles angekündigt: de quarum (civitatum) exortu et procursu et debitis finibus, quod dicendum arbitror . . . expediam (I 35. 1, 51). Dies ist die tripartita promissio, auf die er sich XVIII 1 (2, 255) zurückbezieht.

durch eine Epistel vom Jahre 412. Augustin hat ihm sein Werk gewidmet[1].

Die Abfassung hat dreizehn (vierzehn) Jahre in Anspruch genommen. Sie fällt in die Zeit von 413(412)—426. Augustin hat die Zeit nicht genau angegeben — hoc opus per aliquot annos me tenuit, sagt er in den Retractationen (II 69) —, wir müssen sie indirekt ermitteln. Der terminus a quo ist durch den Brief des Marcellinus und die Antwort Augustins, die den Beginn der Arbeit ankündigt, Ende 412, der terminus ad quem durch die Retractationen gegeben, die den Abschluß des Werkes voraussetzen und 426/27 geschrieben sind. Die nahezu 30 Jahre, die Augustin im Schlußkapitel des 18. Buches (XVIII 54. 2, 344 f.) seit dem Konsulat des Malius Theodorus 399 vergangen sein läßt, sind also auf 25 bis höchstens 27 zu reduzieren. Sie beweisen für die Abfassung des Werkes, daß mindestens die letzten vier Bücher kurz vor oder um 426 in einem Zuge geschrieben sein müssen[2]. — Die ersten fünf Bücher sind Ende 415 fertig gewesen. Sie sind in zwei Lieferungen erschienen: zuerst Buch 1—3, wahrscheinlich 414[3], dann, Ende 415, Buch 4 u. 5[4]. — Die nächsten sechs Bücher müssen unmittelbar oder sehr bald darauf, also 416(—417) geschrieben sein; denn als Orosius um diese Zeit auf Augustins Veranlassung seine Streitschrift wider die Heiden begann, arbeitete dieser schon am 11. Buche des ‚Gottesstaates'[5]. — Da für die Chronologie der übrigen Bücher

---

[1]) I praef. (1, 4). — Zu Marcellinus — er hat auch im donatistischen Streit auf der Seite Augustins eine rühmliche Rolle gespielt, und Augustin hat ihm noch vier weitere Schriften gewidmet (cf. Retract. II 33 und 39) — vgl. S. Angus, The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei, Princeton 1906 p. 68 f. und 60.

[2]) Vgl. Angus a. a. O. p. 62 und C. Frick, Die Quellen Augustins im XVIII. Buche seiner Schrift De civitate Dei, Progr. Höxter 1886 S. 68 f.

[3]) Vgl. V 26 (1, 241): tres priores (libros) cum edidissem et in multorum manibus esse coepissent.

[4]) Ep. 169 ad Evodium (Ende 415): Tribus illis libris De civitate Dei . . . alios duos addidimus: quibus quinque libris satis disputatum arbitror. (MPL 33 p. 742). — Buch 4 und 5 sind kurz vor Ostern 415 begonnen worden (Ibid.).

[5]) Historiarum adversum paganos I prol. § 11: maxime cum reverentiam tuam perficiendo adversum hos ipsos paganos undecimo libro insistentem — quorum iam decem orientes radii mox ut de speculo ecclesiasticae claritatis elati sunt toto orbe fulserunt — levi opusculo occupari non oporteret . . . , dedi operam et me ipsum in primis confusione pressi. Das Werk ist wahrscheinlich 418 vollendet worden (PRE XIV 494). Wann es begonnen wurde, ist nicht mit Sicherheit festzustellen: nach Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte 1895 S. 118 Anm. 2, schon 415. Dieses Datum ist sicherlich zu früh, da Orosius Ende 415, in dem Moment, wo die ersten fünf Bücher des ‚Gottesstaates' fertig waren, für längere Zeit auf Reisen ging (Augustin, ep. 169 § 13, MPL 33 p. 748), und mindestens, als er jene Prologstelle schrieb, wieder bei Augustin gewesen sein muß. Es ist da-

weder innere noch äußere Stützpunkte zu gewinnen sind, so müssen wir uns damit begnügen zu sagen: Buch 12—18 sind zwischen 417 (418) und 425 verfaßt. Es ergibt sich folgende Übersicht:

413 (412)—414	Buch 1—3,
414—415	Buch 4 u. 5,
416 (—417)	Buch 6—11,
417 (418)—425	Buch 12—18,
425—426	Buch 19—22.

Dieses Ergebnis ist darum lehrreich, weil es zeigt, daß die schlechtest komponierten Bücher des ganzen Werkes, Buch 13 u. 18, einer Epoche angehören, wo Augustin an einem zusammenhängenden Arbeiten durch die Fülle seiner übrigen Geschäfte verhindert war.

Die 22 Bücher vom Gottesstaat sind als eine Verteidigungsschrift ausgegangen[1]. Und zwar als eine Verteidigungsschrift, die gleich zum Angriff übergeht und den Gegner schlägt, ehe er selber schlagen kann. Das ist bei der Würdigung des Ganzen zu berücksichtigen und nicht immer genügend berücksichtigt worden. Der ‚Gottesstaat' ist keine Studierstubenarbeit gewesen, die in ungestörter Ruhe zustande gekommen ist, sondern ein Werk aus erregter Zeit, eine Demonstration für das Christentum mit der Absicht auf praktischen Erfolg und greifbare Wirkungen für die Gegenwart. Damit erklären sich freilich nicht alle Härten Augustins; aber vieles wird verständlicher, wenn man sich diesen Zusammenhang vergegenwärtigt. Es ist etwas in dem Werk, wie in Fichtes ‚Reden an die deutsche Nation'. Wir fühlen wohl, daß ein großer Denker spricht; aber über dem Denker steht der Prediger und Prophet, der die Geister aufrütteln will und, wo es nötig ist, Schwerter und Blitze reden. Daß dies nicht die Stimmung ist, in der ein System der Geschichtsphilosophie, das in allen seinen Teilen befriedigen kann, ersonnen wird, ist klar. Und nicht darüber hat man sich zu wundern, daß Augustin so wenig, sondern umgekehrt darüber, daß er unter den waltenden Umständen noch so viel geleistet hat.

---

her anzunehmen, daß der betreffende Passus frühestens Ende 416, wahrscheinlich erst 417 geschrieben ist (so auch A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande I² 1889 S. 337 f. Anm.). — Oder darf man ihn und den ganzen Prolog, wie bei uns das Vorwort, erst nach Vollendung des übrigen geschrieben denken? Dann kämen wir sogar in das Jahr 418. Angus, in seiner sonst vortrefflichen Übersicht über die Entstehungsgeschichte des Werkes p. 60—62, ist auf das Orosiusproblem nicht näher eingegangen.

[1]) inimici, adversus quos defendenda est Dei civitas (I 1. 1, 4). — Vgl. auch den vollständigen Titel De civitate Dei contra paganos. — Auch im zweiten Teil, wo die akute Polemik zurücktritt, spricht Augustin nicht als theoretisierender Geschichtsphilosoph, sondern als Verteidiger des Christentums: ii, contra quos defendimus civitatem Dei (XXI 11. 2, 512).

Augustin hat auch hier, wie in den Konfessionen, ein großes Publikum vor Augen gehabt. Namentlich in den ersten zehn Büchern, aber auch später[1], rechnet er nicht nur mit den Gebildeten, sondern mit un- und halbgebildeten Lesern, mit Christen, die nur die Bibel kennen und nichts von Plato wissen (VIII 10. 1, 334), und, auf heidnischer Seite, mit Ignoranten und den Leuten mit dem kurzen Gedächtnis, die heute nicht mehr wissen, wie es vor Jahr und Tag gewesen ist[2]. Unter den Gebildeten sind es die monotheistisch gestimmten Philosophen der Platonischen Schule und außerdem die Stoiker, mit denen er sich auseinandersetzt: Deisten und Atheisten sind ausgeschlossen; mit ihnen zu disputieren lohnte sich nicht für Augustin. Er war zu stolz dazu[3].

Auch die Kenntnis des Leserkreises ist für die gerechte Beurteilung des Werkes nicht gleichgiltig. Manches flache und flüchtige Urteil, wie die ganz dürftige und ungenügende Kritik des Pantheismus (IV 12 f. 1, 162 ff.) — die des Panpsychismus (VII 6 und 23. 1, 281; 301) ist besser — erklärt sich aus der Rücksicht auf das Niveau des Publikums, das für die gröbsten Argumente am empfänglichsten war, da es die feineren nicht verstand. Und umgekehrt: wenn Augustin, im Gegensatz zu der Art, wie er die Platoniker behandelt, die epikuräische Theorie von der Unendlichkeit der Welten mit einer Handbewegung abtut — sie träumen (innumerabiles mundos cum Epicuro somniant XI 5. 1, 467) —, so rechtfertigt sich diese Ungleichmäßigkeit dadurch, daß die Epikuräer als Deisten oder Atheisten für ihn in philosophischer Absicht nicht existieren.

Manches, was uns kalt läßt oder zurückstößt, hin und her ein gesuchter Gleichklang oder ein frostiges Wortspiel, fällt dem verbildeten Stilgefühl des Zeitalters zur Last. Rhetorische Scheinkunst,

---

[1]) Vgl. z. B das imperitum vulgus XIV 17 (2, 39).

[2]) Augustin spricht zum vulgus indoctum und den imperiti (IV 1. 1, 145), den multi praeteritarum rerum ignari (V 22. 1, 234), den imperiti, ex quorum imperitia illud quoque ortum est vulgare proverbium: Pluvia defit, causa Christiani sunt (II 3. 1, 55).

[3]) Hoc opere nostro ... non eos suscepimus refellendos, qui vel ullam esse vim divinam negant vel humana non curare contendunt, sed eos, qui nostro Deo ... deos suos praeferunt (X 18. 1, 431). — Cum his nullum nobis est in his libris negotium, qui divinam mentem facere vel curare ista (die Welt der geschaffenen Dinge) non credunt (XII 25. 1, 551). — Cum his agimus, qui et Deum incorporeum et omnium naturarum, quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt; alios autem nimis indignum est ad istam disputationem admittere (XI 5. 1, 467). — Cum his et contra hos agimus, qui et Deum esse credunt, a quo factus est mundus, et deos ab illo factos, per quos ab illo administratur mundus, et miraculorum effectrices sive spontaneorum sive cultu et ritu quolibet impetratorum sive etiam magicorum mundanas vel non negant vel insuper praedicant potestates (XXI 7. 2, 501).

wie sie auf den Schulen mit peinlicher Strenge gelehrt und geübt wurde, hatte die Geister stumpf gemacht. Man verlangte vom Redner, vom Schriftsteller, daß er sich dieser Krücken bediene, um seine Virtuosität zu beweisen. Anderes, was uns fremd berührt, wie die umständliche und ermüdende Diskussion der Dämonenlehre (Buch 8—10), entspricht durchaus dem Problemgefühl des Zeitalters, und selbst eine so scholastische Frage, wie die, ob jemand gleichzeitig tot und lebendig sein könne (XIII 11. 1, 568ff.), rückt in ein günstigeres Licht, wenn man z. B. weiß, daß Ambrosius ein ganzes Kapitel seiner Schrift De paradiso (c. 9) der Untersuchung der Frage gewidmet hat, warum die göttliche Drohung Genesis 2 nicht einfach Moriemini, sondern Morte moriemini lautet. Auch der Aberglaube Augustins ist nur der Aberglaube seiner Zeit. Einen Gigantenzahn, wie er ihn in Utica selbst gesehen haben will[1], würden auch aufgeklärtere Geister damals kaum beanstandet haben; war doch der Glaube an die größeren Wunder (prodigia) der römischen Geschichte, an sprechende Tiere und tanzende Schlangen, noch immer im Umlauf, nicht nur beim Volk, das alles glaubte, sondern auch bei gebildeten Patrioten, die in solchem Glauben ihre eigene Vergangenheit zu ehren meinten[2]. Und ganz leichtgläubig ist auch Augustin nicht gewesen. Er zweifelt immerhin an der wirklichen Existenz der exotischen Völkerschaften, der Pygmäen, Skirpoden und Cynokephalen, die auf dem Hafenmosaik von Karthago abgebildet sind (XVI 8. 2, 135), und ist sogar geneigt, den Glauben an die Wiederkunft des Nero in seinen verschiedenen Gestalten für eine aberteuerliche Erwartung zu halten (XX 19. 2, 450)[3].

Wir haben die Entstehungsgeschichte und den Leserkreis des ‚Gottesstaates' betrachtet und fragen zuletzt, was von der Komposition des Werkes zu halten sei. Auch diese Frage gehört organisch in den Zusammenhang unserer Vorbetrachtungen, wie sich aus dem Verlauf der Untersuchung ergeben wird. Um sie beantworten zu können, haben wir den Gedankengang des Werkes auf seine Folgerichtigkeit hin zu prüfen[4].

---

[1]) Vidi ipse non solus, sed aliquot mecum in Uticensi litore molarem hominis dentem tam ingentem, ut, si in nostorum dentium modulos minutatim concideretur, centum nobis videretur facere potuisse (XV 9. 2, 75).

[2]) Cf. III 31 (1, 144).

[3]) Daß Frösche aus der Erde entstehen (ranae nascuntur ex terra XVI 7. 2, 134), haben sicherlich auch die „Gebildeten" geglaubt.

[4]) Also keine ausführliche Inhaltsangabe; die findet man u. a. bei A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande I² 1889 S. 225—238 (präzis und tüchtig). — Vgl. Böhringer, Augustin II² 1878 S. 160—201 (populär und anschaulich); J. Biegler, Die civitas Dei des hl. Augustin, Paderborn 1894 (einseitig-katholisch; schülerhaft); O. Zöckler,

Schon Augustin hat zwei Hauptteile unterschieden, die sich so deutlich von einander abheben, daß man sie gar nicht übersehen kann: einen kürzeren polemischen, Buch 1—10, und einen längeren thetischen, Buch 11—22. Der polemische Teil zeigt alle Merkmale einer Gegenwartsschrift, erhebt sich jedoch vom sechsten Buche an mehr und mehr zur Höhe einer prinzipiellen Erörterung. Der thetische Teil ist überwiegend prinzipiell, ohne jedoch die akute Stimmung des ersten zu verleugnen.

Man könnte den ersten Teil (Buch 1—10) überschreiben: ‚Der alte und der neue Glaube. Eine Untersuchung und Kritik des Polytheismus.' Auch dieses Stück gliedert sich wieder in zwei, diesmal gleiche Abschnitte. Es sind zwei Sätze zu beweisen: 1. Der Polytheismus führt nicht zum irdischen Glück (Buch 1—5); 2. Der Polytheismus bringt keine Seligkeit jenseit des Erdenlebens (Buch 6—10).

Der Gang der Beweisführung ist folgender. Glücks- und Unglücksfälle im Leben sind an und für sich noch kein Prüfstein für die Probehaltigkeit der religiösen und der moralischen Kultur, weder im Leben des einzelnen, noch im Leben der Völker; denn wo sie im großen erscheinen, treffen sie Gute und Böse, Schuldige und Unschuldige erfahrungsgemäß zu gleichen Teilen. Für die Schuldfrage entscheidend ist nur die Art, wie sie von den einzelnen Individuen getragen werden: manet enim dissimilitudo passorum etiam in similitudine passionum (I 8. 1, 13). An diese notwendige Vorbetrachtung (Buch 1) schließt sich in Buch 2 u. 3 eine Untersuchung über die Nachtseiten der römischen Geschichte, die mit dem Ergebnis schließt, daß „die letzten Zeiten nicht schlechter sind, als die vorigen“ [1]. Buch 2 beleuchtet den moralischen Tiefstand der römischen Republik ante nostri superni regis adventum (II. 18. 1, 76), die labes morum, quibus primum paulatim decoloratis, deinde torrentis modo praecipitatis . . . facta est ruina rei publicae (II 22. 1, 84 f.). Buch 3 zieht die materiellen Übel desselben Zeitraums, die mala corporis externarumque rerum (IV 2, 1, 147) in Betracht: variis per diversa temporibus ante adventum Redemptoris nostri innumerabilibus . . . cladibus genus contritum est Romanum (III 1. 1, 98). — Buch 4 und 5 beschäftigen sich mit der Tagesseite der römischen Geschichte. Wem hat Rom seine unleugbare Größe zu verdanken? Nicht den Göttern, sondern dem Ehrgeiz und der Ruhmbegierde seiner vom Glück begünstigten Söhne, die ihre ganze

Geschichte der Apologie des Christentums 1907 S. 159—174 (besondere Betonung des apologetischen Moments).

[1]) Vgl. namentlich III 29 (1, 141 f.), wo der letzte Goteneinfall in seiner relativen Harmlosigkeit mit den Schrecken der gallischen Invasion und der Bürgerkriege verglichen wird.

starke Kraft in diesem einen Punkte sammelten. Virtus, Felicitas und Honor haben die Weltstellung Roms begründet (IV 20, 21. V 12): laudis aviditas et cupido gloriae multa illa miranda fecit (V 12. 1, 212). Buch 4 u. 5 sind gleichsam eine Paraphrase über das geistreiche Wort Tertullians: Non ante religiosi Romani quam magni, ideoque non ob hoc magni, quia religiosi (apol. 25, 13)[1].

Der Beweis des zweiten Hauptsatzes, daß der Polytheismus keine Seligkeit jenseit des Erdenlebens bringt, gestaltet sich zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit Varro (Buch 6 u. 7) und den Philosophen der platonischen Schule (Buch 8—10). Das sechste Buch untersucht die Prinzipien der Varronischen Theologie und Religionsphilosophie und sucht dieselben durch eine radikale Kritik zu entwurzeln. Die grundlegende Unterscheidung eines dreifachen Glaubens in Mythen-, Natur- und Volksreligion (genus mythicon, physicon, civile VI 5. 1, 252) wird als ein grober Selbstbetrug enthüllt. Ebenso scharf und vernichtend ist die Kritik des siebenten Buches an den sogenannten bevorzugten Gottheiten (di selecti atque praecipui VII 1. 1, 273) und an den Gottheiten mit fester und fließender Überlieferung (di certi und incerti VII 17. 1, 295 ff. VI 3. 1, 249)[2]. — Das achte Buch wendet sich zu Platon und seiner Schule und eröffnet im 14. Kapitel einen großen Disput über die

[1]) Den Grundtext der ersten fünf Bücher, zumal des dritten, daß das Elend in der Welt vor dem Erscheinen des Christentums nicht kleiner, sondern eher größer gewesen ist als nachher, hat Paulus Orosius auf Augustins Veranlassung in den sieben Büchern seiner Historien (417—418) breit ausgeführt. Praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate Dei . . . , cum . . praeterita aut obliviscantur aut nesciant, praesentia . . . ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant: . . . quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fluminum plagisque grandinum saeva vel etiam parricidiis flagitiisque misera per transacta retro saecula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem (Adv. pag. I prol. 9 und 10. — Cf. VII 43, 19).

[2]) Bekanntlich verdanken wir den umfangreichen Exzerpten Augustins im 6. und 7. Buch De civ. Dei die wichtigsten Fragmente der Varronischen Antiquitates rerum humanarum et divinarum. Sie sind, unter Hinzuziehung der übrigen Quellen (Tertullian, Minucius Felix, Lactantius), mit kritischem Apparat von Reinhold Agahd herausgegeben worden, Leipzig 1898. — In dem Verständnis der di certi und incerti habe ich mich der Erklärung Agahds (a. a. O. p. 126 ff.) angeschlossen, die durch Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902 S. 60 und 65 bestätigt wird. — M. Terentius Varro, 116 zu Rieti geboren; Republikaner, nach dem Sturz des Pompejus mit Cäsar versöhnt, der ihn dann mit der Einrichtung der ersten öffentlichen Bibliothek in Rom betraut hat, gest. 28 v. Chr. — der größte Gelehrte und Enzyklopädist, den Rom hervorgebracht hat: Varro noster (VII 25. 1, 307), vir doctissimus et gravissimae auctoritatis (IV 1. 1, 146), homo acutissimus (IV 31. 1, 185). Vgl. G. Boissier, Etude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varron, Paris 1861.

Dämonenlehre, der sich durch das ganze neunte Buch hindurchzieht und erst im zehnten zur Ruhe kommt. Es wird zunächst (VIII 14 ff.) gezeigt, daß die Dämonen zur Beglückung der Menschheit unfähig sind (daemones . . . conciliare homines bonos nulla ratione posse compertum est IX 1. 1, 369). Dann wird ausführlich von den Kriterien der guten und der bösen Geister gehandelt (Buch 9: de differentia ipsorum daemonum IX 2. 1, 369). Hauptkapitel 22: die guten Geister (Engel) aeterni et beati, die bösen (Dämonen) aeterni et miseri. Saepe isti, numquam illi omnino falluntur, weil die Engel die Dinge in Gott, die Dämonen dagegen überall nur in ihrer empirischen Begrenztheit anschauen (1, 397). Endlich kommt im zehnten Buche die entscheidende praktische Wendung, daß das Christentum der platonischen Religionsphilosophie überlegen ist, weil es die bösen Geister bannen und die seufzende Seele von ihnen befreien kann (die religio Christiana als universalis via animae liberandae X 32).

Dieser Aufbau ist in sich so wohlgefügt und geschlossen, daß er, trotz gelegentlicher Störungen, als ein Kunstwerk gelten darf[1]. Um so größer sind die Kompositionsfehler des zweiten Hauptteils (Buch 11—22), den man überschreiben könnte: Die Kraft des Glaubens und das Gegenspiel des Unglaubens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es ist die berühmte Geschichte der beiden ‚Staaten', des Gottes- und des Weltstaates, die in diesem zweiten Teil in dreimal vier Büchern abgehandelt wird: Buch 11—14 die Vorgeschichte (exortus), Buch 15—18 die eigentliche Geschichte (procursus), Buch 19—22 die Nachgeschichte (debiti fines)[2]. Das ist an sich ein ungemein einfacher, wohlgegliederter, durchsichtiger Plan. Aber die Durchbildung im einzelnen! Da stockt es an allen Ecken und Enden. Es fehlt die Einheit und Konzentration. Immer wieder sinkt der Faden der Erzählung, verliert sich in weitläufigen Digressionen, bricht hin und her auch gänzlich ab, um dann plötzlich und stoßweise wieder aufgenommen zu werden. Das elfte Buch ist noch in Ordnung und überhaupt sauber komponiert. Es handelt von den Anfängen der Welt (de saeculi exortu XIII 1. 1, 556) und ist eine Erklärung der Schöpfungsgeschichte mit vielen geistreichen und bedeutenden Einfällen. Aber schon das zwölfte Buch fällt aus der Kontinuität heraus. Es will und müßte folgerichtig die Anfänge des Menschengeschlechts (de initio generis humani XIII 1. 1, 556) erzählen. Statt dessen handelt es in den ersten 21 Kapiteln von lauter Fragen der Spekulation (Ursprung und Bedeutung des

[1]) Augustin hat selbst folgende Klammern gezogen: II 2 (1, 54 f.) Zusammenhang von Buch 1 und 2. — IV 1 und 2 (1, 145 ff.) Übersicht über Buch 1—3. — VI praef. (1, 242) summarischer Überblick über die fünf ersten Bücher. — IX 1 (1, 364) Zusammenhang von Buch 8 und 9.

[2]) X 32 (1, 460). — Die Ankündigung dieses Aufbaues schon I 35 (1, 51).

Bösen, die Unendlichkeit Gottes, Seelenwanderung usw.) und kommt erst im 22. Kapitel zu seinem eigentlichen Gegenstande, der nun nicht einmal scharf umgrenzt, sondern wieder so weit als möglich gefaßt ist. Noch schwächer ist das 13. Buch, das, der Idee nach konsequent, die Folgen des Sündenfalls schildern will (de lapsu primi hominis et origine mortis humanae XIII 1. 1, 556f.), aber in der Ausführung völlig entgleist, in seinem zweiten Teile (c. 16—24) von der Seligkeit und der Glorie des Auferstehungsleibes handelt (also Buch 22 antezipiert), und auch in den ersten 15 Kapiteln nichts davon ahnen läßt, daß wir uns in der Vorgeschichte befinden. Für das 14. Buch ist innerhalb dieses Rahmens überhaupt kein Stoff mehr vorhanden. Und wenn es auch in anderer Absicht, gerade wie das 19. Buch, wegen seiner Aufschlüsse über Art und Charakter der beiden Staaten, für uns besonders wichtig ist, so war es doch von vornherein zu einer unorganischen Existenz im Gefüge des Ganzen verurteilt.

Das 15. Buch, das die Darstellung der eigentlichen Geschichte eröffnet und ihren Gang von Abel bis Noah einschließlich erzählt, ist wieder einwandsfrei, wie das elfte. Auch das 16. Buch, das die Geschichte bis zu den Erzvätern weiterführt, ist soweit in Ordnung; aber Kap. 43 greift vor, indem es die Entwicklung bis zu David skizziert, und hat dadurch in die beiden folgenden Bücher eine heillose Verwirrung gebracht. Das 17. Buch müßte folgerichtig den Zeitraum von Moses bis David umfassen. Statt dessen beginnt es, nach einer breiten Einleitung über das Wesen der Prophetie (c. 1—4), mit Eli und Samuel (5—7). Es folgen David (8—19), Salomo (20), Jerobeam und Rehabeam (21 u. 22), und — als ob nichts seitdem in der Welt geschehen wäre — in den beiden Schlußkapiteln die neunhundert Jahre bis zu Christi Geburt. Diese 900 Jahre wären sinngemäß im 18. Buche zu behandeln gewesen, zuerst die Epoche bis zum Exil, das Zeitalter der Könige und der Propheten (tempus prophetarum —, aber so heißt es schon XVII 1. 2, 297!), dann die Epoche vom Exil bis zu Christus. Aber der Stoff ist formell erschöpft. Es bleibt nur Raum zu Ergänzungen und Nachträgen. Und wenn Buch 15 und 17 wenigstens in materieller Beziehung vollständig wären! Aber davon kann gar nicht die Rede sein. Augustin hat das selbst eingesehen und festgestellt, daß Buch 16 und 17 eigentlich nur die Geschichte des Gottesstaates erzählen[1]. Aber der an sich glückliche Gedanke, nun wenigstens die Profangeschichte nachzutragen, ist wieder nur halb durchgeführt und durch andere Gesichtspunkte gestört und gehemmt. So ist das 18. Buch in Wirk-

[1]) A patre Abraham ... usque ad ipsius in carne Salvatoris adventum ... sola videtur in meo stilo cucurisse Dei civitas (XVIII 1. 2, 256).

lichkeit ein schwer zu fassendes Stückwerk geworden, ein Nachtrag zu allen möglichen Problemen, die in den früheren Büchern behandelt sind[1].

Von den vier letzten Büchern, die die Nachgeschichte erzählen, sind die drei letzten, Buch 20—22, stilgerecht. Das 20. Buch, das vom Weltgericht im allgemeinen handelt (de novissimo iudicio XX 1. 2, 506) und dabei unter dem Titel ‚Millennium' das Stück Geschichte, das zwischen der ersten und zweiten Ankunft des Herrn liegt[2], in eine ganz neue Beleuchtung rückt, ist sogar musterhaft gegliedert und gehört mit Buch 11 zu den besten Kompositionen des zweiten Teils, wie Buch 13 und 18 zu den schlechtesten[3]. Auch das 21. Buch mit der Schilderung des Strafgerichts über die Bösen (de malorum supplicio XX 30. 2, 486; ultimum tremendumque iudi-

---

[1]) Das 18. Buch mit seinen 54 Kapiteln ist zugleich das längste des ganzen Werkes. Die Hauptmassen des abgehandelten Stoffes lassen sich durch folgende Übersicht verdeutlichen:

c. 2—26 Der Gang der Profangeschichte von Abraham bis zur Rückkehr der Juden.
c. 27—36 Nachträge zur Geschichte der alten Prophetie. — Vgl. Buch 17.
c. 37—44 Der Beweis des Christentums a) aus dem Alter, b) aus der Einhelligkeit seiner Lehre, mit Berücksichtigung der LXX-Probleme (42—44. Vgl. XV 10 und 11).
c. 45 Der Fortgang der Profangeschichte vom zweiten Tempel bis zu Christi Geburt (Summarische Übersicht über die römische Geschichte. Vgl. den Abriß III 15—31).
c. 46—54 Einzelfragen. — Darunter
c. 47 Zur Frage nach der Existenz einer vorchristlichen Christenheit (Hiob; Nachtrag zu c. 23 von der Erythräischen Sibylle).
c. 50 Abriß der Kirchengeschichte.
c. 51 Die Ketzerfrage.
c. 52—54 Über die Dauer des Christentums.

[2]) totum hoc tempus, quod liber iste complectitur, a primo scilicet adventu Christi usque in saeculi finem (XX 8. 2. 424).

[3]) Das 20. Buch ist folgendermaßen aufgebaut:

c. 1—3 Einleitung: Was ist das Gericht?
c. 4 Die Quellen der nachfolgenden Untersuchung: Das Neue und Alte Testament.
A. Neues Testament (c. 5—20),
a) Jesus und die Evangelien (c. 5).
b) Die Apokalypse (c. 6—17).
c) Petrus (c. 18).
d) Paulus (c. 19 und 20).
B. Altes Testament (c. 21—25).
a) Jesaja (c. 21 und 22).
b) Daniel (c. 23).
c) Psalmen (c. 24).
d) Maleachi (c. 25).
c. 26—30 Schlußbetrachtungen.

cium XXI 16. 2, 520, terrenae civitatis eversio XXI 18. 2, 523) ist übersichtlich gebaut, ebenso das 22. mit der Beschreibung des seligen Endes der Guten (de felicitate iustorum XX 20. 2, 486; de civitatis Dei aeterna beatitudine XXII 1. 2, 552), bis auf den Exkurs über die Leiden und Freuden der Schöpfung (c. 22—24), der aber als Introduktion zu der nachfolgenden Polemik gegen den neuplatonischen Antisomatismus (c. 25—28) im Zusammenhang des Ganzen erträglich ist. Aber Buch 19! Augustin hat versucht, seinen Inhalt zu rechtfertigen. Aber der Versuch ist mißlungen; denn wenn das Buch den Endzweck Gottes durch eine Kritik der philosophisch-profanen Zweckbegriffe vorbereitend verdeutlichen soll (XIX 1. 2, 346), so macht es erstens aus einer Einleitungsfrage eine eigene Abhandlung. Zweitens aber ist dieser Gesichtspunkt, durch den Buch 19, locker genug, im Zusammenhange des Ganzen verankert ist, schon von Kap. 4 an vergessen und größeren Ideen untergeordnet, nämlich der synthetischen und antithetischen Vergleichung der beiden Staaten (c. 4—20) und der Kritik des politischen Staates (c. 21—28). Und wenn auch gerade diese Stoffe das 19. Buch berühmt gemacht haben, so stören sie doch den Gedankengang und hemmen den freien Fluß der Erzählung. Das 19. Buch ist trotz seines ungemein wichtigen Inhaltes, an der Idee des Ganzen gemessen, ein einziger großer Exkurs und im Gefüge des zweiten Teils ebenso heimatlos, wie Buch 14[1].

Was folgt aus diesen Beobachtungen? Es folgt daraus erstens für die ästhetische Beurteilung, was ein im übrigen gründlicher Forscher merkwürdigerweise übersehen hat[2], daß der zweite Hauptteil des ‚Gottesstaates' — und auch der erste kann sich in schriftstellerischer Absicht nicht entfernt mit den ‚Konfessionen' vergleichen — kein abgerundetes Kunstwerk ist, sondern ein lockeres, halborganisiertes Gefüge, das die Spuren seiner sukzessiven Entstehung

---

[1]) Im zweiten Hauptteil sind folgende Klammern zu verzeichnen: XIII 1 (1, 566 f.) die Überschriften von Buch 11—13. — XVIII 1 (2, 255 f.) Erinnerung an die tripartita promissio und Selbstkritik von Buch 16 und 17. — XIX 1 (2, 346) der mißglückte Rechtfertigungsversuch dieses Buches. — XX 30 (2, 486) die Überschriften zu Buch 21 und 22.

[2]) E. Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten (Jahrbücher für deutsche Theologie VII 1862 S. 237—281, VIII 1863 S. 261—325): das Werk von mehr als einem Jahrzehnt, ist es doch wie aus einem Guß gearbeitet (VII S. 150). — Richtig F. Thomas, St. Augustin, la Cité de Dieu. Genève 1886: Malgré tout l' intérêt que nous présente la Cité de Dieu, la lecture en est fatigant, parfois même difficile; car l'argumentation marche lentement, très lentement; souvent l' auteur répète deux ou trois fois la même chose, comme s' il n' était pas sûr qu'on l' eût bien compris (p. 49). — Das Urteil Schmidts ist meines Wissens nicht wiederholt, aber auch nie durch eine urkundliche Untersuchung widerlegt worden.

überall reichlich durchscheinen läßt. Es folgt daraus zweitens für die methodische Handhabung die Bestätigung des Prinzips, das sich uns schon aus den Untersuchungen über den eigentlichen Gegenstand und die Veranlassung des Werkes ergeben hat: daß die Erörterung der entscheidenden Fragen überall unter dem leitenden Gesichtspunkt des Ganzen — Kräftigung des Glaubens und Demütigung des Unglaubens — zu erfolgen hat, und nicht unter der vorgefaßten Idee einer einseitig-abstrakten Theorienbildung. Drittens steckt in diesen Beobachtungen, wenigstens zum Teil, der Schlüssel zur Erklärung der eigentümlich beschränkten, punktuellen und atomistischen Wirkungen des Werkes, die einerseits weit hinausgegangen sind über das, was Augustin gewollt und erstrebt hat, andrerseits eben so weit dahinter zurückgeblieben sind. Es erklärt sich, wie es geschehen konnte, daß die 22 Bücher vom Gottesstaat mit ihren überraschenden Wirkungen im guten uud im bösen Sinne jenen Blättern vergleichbar werden, die man erst in eine Lösung tauchen muß, bevor sie das in ihnen verborgene Bild zeigen[1]. Das Werk, in seiner überlieferten Form, fordert ausdauernde und geduldige Leser, die sich durch Abwege und Seitengänge, die ihnen reichlich zugemutet werden, immer wieder auf die Hauptstraße zurückführen lassen; die sind schon im Mittelalter selten gewesen. Gewiß, das Werk hätte nicht entfernt so gewirkt, wenn es als Lesebuch überliefert worden wäre. Aber daß es das nicht wurde, sondern von Anfang an wie eine politisch-hierarchische Programmschrift gelesen und fortschreitend ausgebeutet worden ist, verdankt es zum Teil seiner lockeren Komposition, die es ermöglichte, einzelne Punkte herauszugreifen und ihnen alles anzuhängen, was Parteisinn und Herrschgelüste nach Lage der Dinge für nötig hielten.

Hiermit schließen wir die Vorbetrachtungen und treten in die Untersuchung ein[2]. Die abzuhandelnden Gegenstände sind auf drei Kapitel verteilt:

1. Kapitel: Voraussetzungen uud Grundbegriffe.
2. Kapitel: Weltstaat und Gottesstaat.
3. Kapitel: Das Drama der Weltgeschichte.

---

[1]) Der Vergleich bei Harnack, D. G. III[4] 1910 S. 258.

[2]) Zur Literatur vgl. man die einschlägigen Abschnitte in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte (Harnack, Seeberg, Loofs), ferner G. Boissier, la fin du paganisme, Paris 1891 II 339—390, und, von neueren katholischen Autoren, etwa O. Willmann, Geschichte des Idealismus II[2] 1907 S. 232—321 und das umfangreiche Werk von Joseph Mausbach, die Ethik des heiligen Augustinus, 2. Bde 1909. — Außerdem sind mir fünf Abhandlungen bekannt geworden, die sich speziell auf De civitate Dei beziehen: J. Reinkens, die Geschichtsphilosophie des heiligen Augustinus 1865 (eine Rektoratsrede von bleibendem Wert; vielleicht das Beste, was in dieser Kürze über die Hauptprobleme von De civitate Dei gesagt worden ist). — F. Thomas, St. Augustin,

Die Voraussetzungen und Grundbegriffe sind in einem eigenen Kapitel vorangestellt, um die Basis des Werkes freizulegen und die beiden folgenden Kapitel von allem Beiwerk nach Möglichkeit zu entlasten. Weltstaat und Gottesstaat sind die organisierten Mächte des Unglaubens und des Glaubens. In welchem Umfange und unter welchen Modifikationen, kommt hier nicht in Frage. Genug, daß sie ursprünglich als solche gedacht sind und schließlich wieder, nach vielen Ausweichungen, Umstimmungen, Veränderungen, auf diese Urform zurückgeführt werden. Das Drama der Weltgeschichte ist dann der Prozeß, in dessen Fortgang Glaube und Unglaube zu zeigen haben, was sie können und was sie sind. Die Analyse dieses Stückes muß zugleich die Frage entscheiden, in welchem Sinne Augustin durch das Werk vom Gottesstaat die Philosophie der Geschichte begründet hat.

---

la cité de Dieu. Genève 1886 (gute Dissertation). — G. J. Seyrich, die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift De civitate Dei, Leipziger Dissertation 1891. — J. Biegler, die civitas Dei des heiligen Augustinus 1894 (Inhaltsangabe; schülerhaft). — A. Niemann, Augustins Geschichtsphilosophie, Greifswalder Dissertation 1895 (gründlich und trocken).

Die alten Kommentare von Ludovicus Vives, Basel 1522 und Leonhardus Coquaeus, Paris 1636 sind durch die vorzüglichen Arbeiten von S. Angus, The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei, Princeton 1906 und C. Frick, die Quellen Augustins im XVIII. Buche seiner Schrift De civitate Dei, Progr. Höxter 1886 antiquiert. — Es wäre sehr dankenswert, wenn für die übrigen Bücher ähnliche Untersuchungen in Angriff genommen würden.

NB: Die Literatur zu den einzelnen Kapiteln wird dort besonders angeführt werden.

Erstes Kapitel.

Voraussetzungen und Grundbegriffe.

Wenn man die Basis untersucht, auf der das Werk vom Gottesstaat ruht, so stößt man auf eine Reihe von Voraussetzungen und Grundbegriffen, aus denen sich eine ganze Weltansicht erheben läßt. Man kann sie zweckmäßig in drei Abteilungen zerlegen:

1. Die metaphysische Gruppe: Gott, Welt, Mensch.
2. Die ethische Gruppe: Gut und Böse. Die Elemente des sittlichen Lebens.
3. Die dogmatische Gruppe: Der Beweis des Christentums. Vernunft und Offenbarung. Der Schriftgebrauch.

Erster Abschnitt.

Gott, Welt, Mensch.

Gott.

Im Gegensatz zu den Pseudogöttern des Polytheismus ist der Herr der Christenheit, der Stifter und König des Gottesstaates, der wahre und eigentlich wirksame Gott. Er ist der Gott, den die Geschichte beglaubigt hat. Die Verheißungen an Abraham, die er selbst gegeben hat, und die Weissagungen der Propheten, die in seinem Auftrage gesprochen haben, sind wunderbar in Erfüllung gegangen. Er ist der Gott, den Varro geahnt, und dessen überlegene Größe selbst ein Porphyrius nicht zu bestreiten gewagt hat (XIX 22. 2, 392). Was sind die heidnischen Götter gegen ihn! Unsaubere Dämonen, die als Seelen Verstorbener oder unter der Form von Weltkräften für Götter gehalten sein wollen, sich in ruchloser Frivolität an verbrecherischen und schändlichen Dingen freuen und der Seele den Besitz des wahren Gottes nicht gönnen! (VII 33. 1, 315 f.)

Schärfste Kritik des Polytheismus ist die gebotene Konsequenz des Augustinischen Gottesglaubens. Weil es nur einen wahren Gott gibt, der auf absolute Verehrung (servitus, λατρεία X 1. 1, 402) Anspruch hat, so sind alle übrigen Götter falsch; ihr Kultus ist eine Beleidigung des wahren Gottes. Darum heißt es von den Heiden: falsos deos cum veri Dei iniuria colunt (XVIII 18. 2, 280). Es ist eine Ehrenkränkung Gottes, wenn Rom seine Tugenden und Erfolge, Felicitas, Virtus und Victoria, als thronende Gottheiten anbetet; denn sie sind gar nicht eigene Götter, sondern Kräfte und Gaben des wahren Gottes. Veri Dei munera sunt, non ipsae sunt deae (IV 21. 1, 170. Vgl. VI 12. 1, 271). Victoria nulla substantia est (IV 17. 1, 166)[1].

Das ist das erste, was gegen die heidnischen Götter zu sagen ist: im besten Falle sind sie Potenzen und Exponenten des wahren Gottes, aber keine selbständigen Mächte. Die große Zahl der übrigen Gottheiten ist entweder Blendwerk der Dämonen (praestigiae daemonum XVIII 18. 2, 280) oder ein Produkt von Priesterwitz und Aberglaube. Dämonen sind es, böse Geister, die in den heidnischen Göttern ihr unheiliges und unheimliches Wesen treiben und die glaubende Menschheit irreführen. Daemones sunt, prava docent, turpibus gaudent (IV 27. 1, 180)[2]. Die ewige Lampe im Tempel der Venus, auf die man sich so gern beruft, ist das Muster eines nichtigen Dämonenspuks: daemon quispiam sub nomine Veneris tanta se efficacia praesentavit, ut hoc ibi prodigium et appareret hominibus et diutius permaneret (XXI 6. 2, 499).

Aber die Dinge liegen noch einfacher. Es handelt sich gar nicht mehr um Wesen, die ungewöhnliche Kräfte besitzen, sondern um simple Übermenschen, deren menschlicher Ursprung noch ganz durchsichtig ist[3]. So bei Aeneas, den die Latiner zum Gott gemacht haben, weil er nach seinem Tode — verschwunden war (XVIII 19. 2, 281). So bei Isis und Serapis, von denen selbst Varro zugegeben hat, daß sie durch die Geste des Schweigens andeuten, wie sehr sie Ursache haben, stille zu sein und ihre menschliche

---

[1]) Daran hat schon Ambrosius den Symmachus erinnert: Deam esse Victoriam crediderunt, quae ubique munus est, non potestas: donatur, non dominatur, legionum gratia, non religionum potentia (ep. I 18, 30).

[2]) Vgl. noch II 10 (1, 64): maligni spiritus, quos isti deos putant. — II 24 (1, 88): Intelliguntur daemones, sicut saepe dixi notumque nobis est in litteris sacris resque ipsae indicant, negotium suum agere, ut pro dis habeantur et colantur. — II 25 (1, 90): Noxii daemones quos illi deos putantes colendos et venerandos arbitrabantur ... etiam ludos scaenicos sibi dicari sacrarique iusserunt ... et ipsi ad decipiendos homines poetarum carmina firmaverunt.

[3]) Vgl. besonders die zusammenhängende Erörterung XVIII 14—19 (2, 274 ff.)

Abkunft zu verbergen (XVIII 5. 2, 262). So bei Herakles und Asclepius, Castor und Pollux, die nach dem Urteil ihrer eigenen Theologen durchaus wie andere Menschen gelebt haben und wie andere Menschen gestorben sind (IV 27. 1, 179). In diesem Sinne kann Augustin verallgemeinernd sagen: Omnis religio paganorum circa homines mortuos implicata est (VIII 26. 363). Denn die Mehrzahl der sogenannten Götter sind potenzierte Erdensöhne, die von den Einfällen der Theologendichter Orpheus, Linus, Musäus und — von der menschlichen Torheit leben: magni homines et opinione hominum in deos relati (XVIII 14. 2, 274)[1].

Es gibt nur einen wahren Gott — verus dominus gubernatorque rerum (V 23. 1, 236) — das ist der Gott des christlichen Glaubens[2]. Er braucht nicht bewiesen zu werden; denn er führt einen ewigen Selbstbeweis, indem er von denen, die an ihn glauben, beständig als höchstes Gut und als höchstes Sein erfahren wird.

Als höchstes Gut. Gott ist das summum et incommutabile bonum, und zwar (1) per se, (2) per Christum. — Gott ist an sich das höchste Gut. Das fühlen wir, wenn wir uns zu ihm erheben, wenn unser Herz sein Altar geworden ist, wenn wir durch seinen Namen geweiht sind. Dann wird es klar: er ist die Quelle unserer Seligkeit, er ist das Ziel unseres Strebens. In ihm hat die Seele Frieden und Ruhe. Darum lieben wir ihn über alle Dinge, darum suchen wir alle, die uns die Liebsten sind, ihm zuzuführen. Denn ihm anhangen und immer inniger mit ihm verschmelzen, ist höchstes Glück der Erdenkinder (X 3. 1, 406). Dei participatione felices sumus (V 11. 1, 210).

Als auctor et dator felicitatis (IV 33. 1, 188) tritt dieser Gott uns am eindrucksvollsten in Jesus Christus entgegen. Vor diesem einen beneficium müssen alle anderen verschwinden. Durch seine Sendung hat Gott bezeugt, quanti hominem penderet. Um seinetwillen müssen wir glauben, daß Gott uns lieb hat, und uns in Ehrfurcht vor der Größe dieser Liebe beugen (VII 31. 1, 314). Jesus Christus, der ewige Hohepriester, der zugleich das Opfer ist (homo Christus Jesus, sacerdos, ipse offerens, ipse et oblatio X 20. 1, 433), das principium, cuius incarnatione purgamur (X 24. 1, 438), der er-

[1]) Diesen euhemeristischen Standpunkt teilt Augustin mit den früheren Apologeten. Vgl. namentlich Tertullian. Augustin hat sich selbst bei Euhemerus bedankt für die uneigennützige Vorarbeit, die er dem Christentum geleistet habe: Euhemerus, qui omnes tales deos ... historica diligentia homines fuisse mortalesque conscripsit (VI 7. 1, 258).

[2]) Vgl. V 21 (1, 233): Deus unus et verus regit et gubernat, ut placet. — VII 30 (1, 313): Verus Deus, qui causas non solum principales, sed etiam subsequentes novit atque ordinat. — IX 2 (1, 369): Verus Deus, cum quo solo et in quo solo et de quo solo anima humana beata est.

habene doctor gentium (XIV 2. 2, 6), dator verae gloriae et civitatis aeternae (V 18. 1, 228), homo manifestus ex homine virgine, Deus occultus ex Deo patre (XVIII 46. 2, 328), der durch sein Leiden den Ernst und durch seine Auferstehung die Kraft der Wahrheit, die er predigte, bewiesen hat (XVIII 49. 2, 333), — dieser Jesus hat uns durch das freiwillige Opfer seines Lebens von der Dämonenfurcht und dem Sündenelend erlöst und durch seine glorreiche Auferstehung den Zugang zu Gott erschlossen und uns in seiner Gemeinschaft das ewige Leben nach dem Tode verbürgt[1]. Ein Gott, der so vor den Menschen erscheint, ist unbedingt das höchse Gut.

Das höchste Gut und das höchste Sein. Das summum esse oder, wie Augustin mit einem damals neumodischen Ausdruck sagt, die summa essentia[2]. Als höchstes Sein ist er (1) trinitarisch, (2) schlechthin transszendent, (3) über alle Analogien hinausgehoben.

(1) Die Trinität versteht sich von selbst. Die Ausprägung des trinitarischen Dogmas ist auch hier die spezifisch Augustinische, von der morgenländischen Ansicht durch die bis zum Schein der Identität gesteigerte Annäherung der drei Personen unterschiedene. Ein feiner Modalismus, der durch die scharfe Kritik der sabellianischen Irrtümer (X 24. 1, 431) nicht ausgelöscht, sondern bestätigt wird. Es gibt eine Stelle in der Nachgeschichte der beiden Staaten, wo das so gefaßte trinitarische Dogma wichtig wird. Mit seiner Hilfe wird im 20. Buch (XX 30. 2, 480) bewiesen, daß an den Punkten des Alten Testamentes, wo Gott als Urheber des Endgerichtes genannt wird, Christus gemeint ist[3].

(2) Zum höchsten Sein gehört nicht unbedingt die Personalität, aber unbedingt die Transszendenz. Mit der Personalität steht es so, daß sie überall da hervortritt, wo das höchste Wesen als Vorsehung erscheint und dem blinden Schicksal entgegengesetzt wird. Und das geschieht oft[4] und in körnigen Worten. Die gubernatio

---

[1]) Seine Christologie hat Augustin auch in De civitate Dei als echter Abendländer von unten her, d. i. ab homine entwickelt. Jesus Christus, humanitatis nostrae compendium, ... non ob hoc mediator est, quia verbum ..., sed mediator, per quod homo (IX 15. 1, 388). — Das Ganze seiner Christusanschauung hat Augustin in die schönen Worten zusammengefaßt: quo itur, Deus, qua itur, homo (XI 2. 1, 463). — Daß der error Photinianus, der nur den Menschen Jesus gelten läßt, zurückgewiesen wird, ist selbstverständlich (XIX 23. 2, 396).

[2]) Vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt Latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant *οὐσίαν* (XII 2. 1, 514). — Die Nachricht verdiente, von den Historikern der philosophischen Begriffe verzeichnet und weitergegeben zu werden.

[3]) Trinitarische Hauptstelle XI 10 (1, 474 f.).

[4]) Hauptstelle V 9—11 (1, 202 ff.). Siehe unten im Text.

divinae providentiae (XII 28. 1, 556) ist ein Glaubensartikel Augustins. Aber doch nicht so, daß die Idee des persönlichen Geistes das Ganze trägt und zentralisiert. Davon kann in De civitate Dei wenigstens nicht die Rede sein[1]. Um so wichtiger ist die Transszendenz. Als höchstes Sein unterscheidet sich Gott von allem, was nur im endlichen und bedingten Sinne „ist", d. i. dem Inbegriff aller Dinge, die den Sinnen irgendwie zugänglich werden. Der Inbegriff aller Sinnendinge ist aber die Welt; folglich muß Gott als Nicht-Welt gedacht werden. Das ist Grundvoraussetzung für Augustin. Der Kampf gegen den Kosmotheismus und Weltseelenglauben in jeder Form gehört zu den Eigentümlichkeiten des Gottesstaates[2]. In vera theologia opus Dei est terra, non mater (VI 8. 1, 261). Und von den endlichen Dingen gilt allgemein: quamvis nihil possint sine ipso, non sunt quod ipse (VII 30. 1, 314). Darum ist auch die Ewigkeit Gottes auf alle Fälle von der Ewigkeit der Welt zu unterscheiden, wenn es auch schwer, ja unmöglich ist, die Art dieses Unterschiedes genau zu bestimmen. Denn daß auch die Welt in ihrer Art ewig ist, kann nicht bestritten werden. Aber sie ist ewig wie die Zeit, mit der sie zugleich entstanden ist, deren Anfangs- und Endlosigkeit sie teilt. Gott dagegen ist Herr der Zeit und seine Ewigkeit Identität mit sich selbst, während die Ewigkeit der Zeit und der Welt eine endlose Kette von Veränderungen ist. Die Frage, wie Gott ewig Herr sein kann — und daran ist nicht zu zweifeln — ohne eine Welt, die gleich ewig ist wie er, ist ein Problem, dessen Lösung wir Gott anheimstellen müssen[3].

---

[1]) Das Richtige scheint mir Seeberg getroffen zu haben, wenn er sagt: Die all-eine geistige Substanz, die allem Sein und Werden zugrunde liegt, war der Ausgangspunkt des Augustinischen Gottesbegriffs. Diese allwirksame Substanz hat er aber mit steigender Deutlichkeit sich als den allwaltenden Herrn vorzustellen vermocht (D. G. II[4] 1910 S. 378). — Nur daß er nie so weit gegangen ist, jemanden anf diesen Punkt zu verpflichten. Denn er empfand ihn und mußte ihn seiner ganzen Art und Vergangenheit nach als eine Frage zweiter Ordnung empfinden. Nicht Besitz des persönlichen, sondern Besitz des lebendigen Gottes ist die Losung der Schleiermacherschen — nein, der Augustinischen Theologie.

[2]) Hauptstellen IV 12 und 13 (1, 162 ff.) VII 6 (1, 281 f.) und 23 (1, 301 ff.).

[3]) Vgl. das ganze 16. Kapitel des 12. Buches (1, 534 ff.), namentlich folgende Stellen: Deus semper fuit aeternitate immutabili, angeli (als die höchsten Weltwesen) autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum .... Quapropter si semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verum tamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam nec ei coaeternam; erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens (1, 537).

(3) In seiner überweltlichen Art ist das höchste Wesen über alle Analogien hinausgehoben. Alles Menschliche ist ihm fremd. Der Anthropomorphismus in jeder Form, auch der schriftmäßig beglaubigten, ist und bleibt eine Allegorie. Wenn die Schrift von Gottes Angesicht redet, so denkt sie nicht an ein wirkliches Antlitz, sondern an Gottes Selbstoffenbarung (XXII 29. 2, 624). Wenn es heißt: er stieg herab, so ist nicht eine räumliche Bewegung gemeint, sondern eine Kundgebung oder Tat, die seine Gegenwart auf Erden besonders fühlbar macht (XVI 5. 2, 131). Die Hand, mit der er die Welt gebildet hat, ist nicht ein leibliches Organ, sondern die potentia, virtus und sapientia, quae etiam visibilia invisibiliter operantur (XII 24. 1, 550). Und wenn er spricht, so ist es die übermenschliche Sprache, die nicht verschwebt, sondern ewig fortklingt (XVI 6. 2, 133). Das höchste Wesen ist aller Vergleichung so entrückt, daß selbst das Konträre in ihm nicht konträr, sondern durchaus harmonisch ist. Gott ruht im Handeln und handelt im Ruhn: novit quiescens agere et agens quiescere (XII 18. 1, 540). Er ist die lebendige coincidentia oppositorum: eius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit (XII 19. 1, 542).

Dieser metaphysische Gottesbegriff hebt unter den göttlichen Eigenschaften drei Attribute besonders heraus: die Unveränderlichkeit, die Allmacht und die Unendlichkeit.

(1) Die Unveränderlichkeit. Es gehört zum Begriff des summum esse (wie schon des summum bonum), daß es als unveränderlich gedacht wird. Summa essentia und Immutabilität sind Wechselbegriffe (XII 2. 1, 154). Es gibt in Gott keinen Übergang vom Zustand der Ruhe in den der Bewegung, ganz abgesehen davon, daß Gott überhaupt nie geruht hat, sondern ewig tätig ist[1]. Unveränderlich ist sein Wissen. Er sieht die Vergangenheit mit der Zukunft als ewige Gegenwart vor sich. Non more nostro vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit, sed ... omnino immutabiliter ... omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendit (XI 21. 1, 489). Unveränderlich ist sein Wille: In illo non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt (XII 18. 1, 541). Weder die Schöpfung der Welt, noch die Erschaffung des Menschen führt eine Zustandsänderung in ihm herbei (XII 15. 1, 533f.). Und wo die Schrift von einer

[1]) Inaniter homines cogitant tempora vacationis Dei (XI 5. 1, 468).

göttlichen Willensverschiebung spricht, da sind es die Menschen, die verändert werden, nicht Gott[1]. Wie auch die Rede vom göttlichen Zorn nicht eine Gemütsstörung Gottes, sondern der Sünder zum Ausdruck bringen will[2]. Endlich bewährt sich die Unveränderlichkeit darin, daß alle Funktionen in Gott identisch sind: non aliud illi est esse, non aliud vivere ... nec aliud illi est vivere, aliud intellegere ... nec aliud illi est intellegere, aliud beatum esse ..., sed quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse (VIII 6. 1, 329).

(2) Die Allmacht. Sie erscheint entweder als Allvermögen oder als Allwirksamkeit oder als Allbegründung der Dinge. Als Allvermögen wirkt sie das Wunder, welches nur der Naturerfahrung, nicht der Natur an sich widerspricht. Portentum non fit contra naturam, sed contra quam est nota natura (XXI 8. 2, 504). Jedenfalls ist der allmächtige Gott auch der allvermögende Gott, der alles kann, was er will, und, wo es ihm nötig erscheint, auch das Unmögliche möglich macht[3].

Aber dieser Allmachtsbegriff tritt im ganzen hinter dem anderen zurück, der die Allwirksamkeit Gottes ausspricht, wie sie im Einklang mit den Ordnungen der Welt, des sinnlichen und des sittlichen Lebens, empfunden wird. Der allmächtige Gott ist der Gott der Ordnung im Reich der Natur: a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, a quo est mensura, numerus, pondus, a quo est, quidquid naturaliter est (V 11. 1, 210). Er ist ebenso bestimmt, ja noch entschiedener, die Ordnung im Reich des Sittlichen. Das ganze Willensleben der Menschheit ist die Erscheinung seiner Allwirksamkeit. Omnia maxime Dei voluntati subdita sunt, cui etiam voluntates omnes subiciuntur, quia non habent potestatem nisi quam ille concedit. Und zwar sind die menschlichen Willenshandlungen mit Einschluß der Freiheit in diesen Zusammenhang eingeordnet, so daß auch der strengste Begriff des göttlichen Vorherwissens die menschliche Freiheit nicht gefährdet. Ipsae nostrae

---

[1]) Cum Deus mutare dicitur voluntatem, homines potius quam ipse mutantur (XXII 2. 2, 554).

[2]) Ira Dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium quo inrogatur poena peccato. Cogitatio vero eius et recogitatio mutandarum rerum est incommutabilis ratio (XV 25. 2, 113). — Illi potius quam ipse mutantur ... sicut mutatur sol oculis sauciatis et asper quodam modo ex miti et ex delectabili molestus efficitur, cum ipse apud se ipsum maneat idem qui fuit (XXII 2. 2, 554f.). — Meister Eckhart: So er zürnet und etwas Gutes tut, so werden wir gewandelt und er bleibt unwandelbar, wie der Sonnenschein den siechen Augen weh und den gesunden wohl tut (ed. Pfeiffer 1857, S. 488).

[3]) Deus certe non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest (XXI 7. 2, 501). — Potest facere, quod impossibile est infideli (XX 30. 2, 486).

voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur ... In eius voluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum bonas voluntates adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat (V 9. 1, 207. 206. 205). Die allwirksame Allmacht regelt auch das geschichtliche Leben. Auch die Reiche der Welt, die eigentlich nicht sein sollten, existieren durch sie, auch wo sie gegen sie zu wirken scheinen (V 11. 1, 211), und selbst ein Wüterich wie Nero hat die leidende Menschheit nicht ohne Gottes Willen geschreckt (V 19. 1. 1, 229). Dieser deterministische Allmachtsbegriff verschlingt auch die Wirkungen des Gebets, soweit sie als Umstimmungen Gottes gedacht sind, da auch die Abänderungen des Weltlaufs, die die Gebete erzielen können, von Ewigkeit her vorgesehen sind[1].

Endlich ist der allmächtige Gott allmächtig als Ur- und Allgrund der Dinge. Denkt man sich das Gott-Welt-System als ein abgestuftes Ursachgefüge — und Augustin hat diese neuplatonische Vorstellung ins Christentum verpflanzt —, so ist Gott die oberste Kausalität, die causa quae facit, nec fit (V 9. 1, 207), die vis divina et effectiva, quae fieri nescit, sed facere (XII 26. 1, 552). Ihm folgen die geschaffenen Geister als causae quae et faciunt et fiunt, und endlich die materiellen Kräfte, die causae corporales, quae magis fiunt quam faciunt und die deshalb nicht mehr zu den causae efficientes gehören (V 9. 1, 207)[2]. Das höchste Sein hat die übrigen Seinsformen nach dem Gesetz der absteigenden Vollkommenheit ins Leben gerufen. Verus Deus, qui causas non solum principales, sed etiam subsequentes novit atque ordinat (VII 30. 1, 313), rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit ... et aliis esse dedit amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit (XII 2, 1, 514).

Das Resultat dieser Kombinationen ist ein Begriff von Allgewalt, der jede Gegenwirkung ausschließt[3]. Es ist nicht die

[1]) Preces valent ad ea impetranda, quae se precantibus concessurum esse Deus praescivit (V 10. 1, 209f.). — Das Gebet ist demnach nur der erhöhte Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls von Gott (Schleiermacher), oder, wie Meister Eckhart sagt: Er sah, daß du ihn morgen willst mit Fleiß anrufen und mit Ernst bitten, und dies Anrufen und Gebet will Gott nicht morgen erhören, denn er hat es erhört in seiner Ewigkeit, ehe du Mensch wurdest ... Also hat Gott in seinem ersten ewigen Anblick alle Dinge angesehen und wirket nichts von warumb, denn es ist alles ein vorgewirkt Ding (ed. Pfeiffer S. 487).

[2]) Es sei im Vorbeigehen angedeutet, daß Scotus Eriugena mit seiner Spekulation offenbar an diese Augustinstelle angeknüpft hat. Er durfte zur natura creatrix non creata, natura creatrix creata, natura creata non creatrix nur noch die natura non creata non creatrix hinzuerfinden, um sein System zu haben.

[3]) Gott kann alles, nur nicht eine Einschränkung seiner Allmacht bewirken. Insofern begrenzt die Allmacht sich selbst: dicitur omnipotens

dumpfe Macht eines blinden Schicksals, sondern die erhebende Macht einer souveränen Intelligenz, die alles wirkt, weil sie alles übersieht: aber doch eine Macht, die keinen Widerstand duldet, vor der jeder Gegenwille zerbricht. Darum ist Abhängigkeit von Gott die allgemeine Existenzform aller Weltwesen. Auch die Dämonen, bei aller Schädlichkeit ihres Treibens, sind durchaus abhängig von Gott. Sie können nur so viel, als er ihnen zugesteht — tantum possunt, quantum secreto omnipotentis arbitrio permittuntur (II 23. 1, 86f.) — und könnten nichts, wenn er ihnen nicht einen gewissen Spielraum gönnte: nihil possunt, nisi permittuntur alta et secreta Dei providentia (VIII 24. 1, 362)[1]. Auch der Teufel als princeps daemonum (V 18. 1, 224. XXI 18. 2, 524) ist in diesem Sinne gebunden (a potestate ordinatoris non effugit XIX 13. 2, 378). Daß die Engel es sind, versteht sich von selbst. Was sie denken und wirken, sind Gottes Gedanken und Gottes Taten (XII 25. 1, 551), wie denn die Schrift ausdrücklich bezeugt, daß Gott sie ins Leben gerufen hat[2]. Daß die Menschheit in allem von Gott abhängt, ist oben ausführlich dargelegt worden, und wir können, indem wir das Ganze übersehen, nur feststellen, daß vielleicht kein Theologe vor Schleiermacher die ungeteilte Abhängigkeit aller Dinge von Gott so scharf und deutlich ausgesprochen hat, wie Augustin[3].

(3) Die Unendlichkeit. Sie ist für Augustin ein wesentliches Merkmal des höchsten Wesens. Das höchste Sein ist unendliche Kraft, d. i. es kann sich nie erschöpfen, und auch die ausgedehnteste Zeit kann nicht alle Wirkungen, die durch dasselbe möglich sind,

---

patiendo quod vult, non patiendo quod non vult ... Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est (V 10. 1, 208).

[1]) Über die Dämonen sei hier nur folgendes bemerkt. Sie verfügen über ein erhöhtes Wissen — *δαίμων* von *δάημι*; aber dieses Wissen ist ein Wissen ohne Liebe: scientia sine caritate (X 20. 1, 395) — und über erhöhte Kräfte überhaupt: loci sublimitas, vitae perpetuitas, naturae perfectio (X 12. 1, 383). Sie leben wesentlich vom Betruge: ad decipiendum semper vigilantissimi (III 7. 1, 104), deceptores et deceptos pariter possident (IV 31. 1, 186). Ihre noxia fallacia (IV 2. 1, 148) kommt namentlich darin zur Erscheinung, daß sie mit nicht geringem Erfolge so tun, als wären sie wirkliche Götter: arrogantes sibi divinitatem deosque se credi cupientes (XV 16. 2, 94. Vgl. Tertullian, Apol. 22, 9: Aemulantur divinitatem, dum furantur divinationem). Zur Strafe für diese Arroganz sind sie zur ewigen Unseligkeit verurteilt: aeterni et miseri (IX 22. 1, 397).

[2]) Opus Dei esse angelos ... sancta scriptura clarissima voce testatur (XI 9. 1, 472). — Die Vorzüge der Engel bestehen darin, daß sie alle Dinge in Gott sehen und daher niemals irren können, und daß das bonum quo beati sunt, Deus illis est, a quo creati sunt (IX 22. 1, 397).

[3]) Diese Beobachtung wird durch Harnack bestätigt, welcher sagt: Augustin hat die Tugenden auf die Abhängigkeit von Gott reduziert (D. G. III[4] 1910 S. 136).

zur Erscheinung bringen. Mit andern Worten: die unendliche Kraft ist der unendlichen Zeit überlegen; daher ist, was in dieser durch Gott geschieht, immer Fortschritt, nie Wiederkehr des Gleichen — ein geschichtsphilosophisch wichtiger Gedanke. Das höchste Sein ist unendlicher Verstand: Gott muß doch wenigstens die unendliche Zahlenreihe intuitiv übersehen können. An dieser einen Erwägung scheitern alle Einwendungen der Philosophen gegen die Möglichkeit eines unendlichen Verstandes. Sie messen Gott nach ihrem Maß, anstatt ihn nach seinem Maß zu messen. Und wenn alles Wissen ein Begrenzen ist — nun wohl, so ist auch das Unendliche auf eine nicht näher zu bestimmende Art für den göttlichen Verstand ein Endliches; aber es ist für ihn: omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est (XII 19. 1, 542)[1].

Augustin ist sich dessen bewußt gewesen, daß er der Welt damit etwas Neues, Ungewohntes sagte, daß er sich mit seiner Ansicht von der herrschenden Schulmeinung entfernte. Platon hat das Unendliche verworfen. Er hat es als das Unvollkommene, Ungebändigte, Dämonische charakterisiert, als das Prinzip der *ὕβρις* und des Chaotischen in der Materie. Dagegen rühmt er das Endliche als das Maß- und Zielvolle und wohltätig Übersichtliche, als das Prinzip von *νόμος* und *τάξις*. Begrenztheit und Vollkommenheit sind für Platon Wechselbegriffe. Endliches und Unendliches verhalten sich nach seiner Lehre wie Rationales und Irrationales, Faßbares und Unzugängliches, Idealisiertes und Unidealisiertes. Das Endliche ist nicht eine Trübung des Unendlichen, sondern die Idealform, in der es Gestalt gewinnt und mit der Gestalt einen Daseinswert[2].

Genau so hat Origenes gedacht. Wenn Gott sich selber denken soll, so muß er sich selbst begrenzen; und weil es zu seinem Wesen gehört, sich selbst zu denken, so gehört auch die Selbstbegrenzung durchaus zu seiner Vollkommenheit. *Πεπειρασμένην εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον. ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον*[3].

---

[1]) Man lese die ganze Erörterung über das Unendlichkeitsproblem XII 18 und 19 (1, 539 ff.), die von den Kennern noch heute gerühmt wird. „Energischer, als dies hier von Sankt Augustin geschieht, kann das Transfinitum nicht verlangt, vollkommener nicht begründet und verteidigt werden". (G. Cantor, Zur Lehre vom Transfiniten 1890 S. 43 Anm.).

[2]) Phileb. p. 24 E 25 A 26 B. Tim. p. 49 ff. — Vgl. H. Guyau, L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin, Paris 1906 p. 20 ff.

[3]) De princ. fragm. l. II ed. Redepennig 1836 p. 11. Vgl. II 9 p. 215.

Erst Plotin hat, auf der Spur des Philo, den neuen Unendlichkeitsgedanken gedacht, der das Unendliche als das Erhabene und wahrhaft Wirkliche in Kraft setzt. Er hat den Strom der morgenländischen Phantasie in das Bett der platonischen Spekulation geleitet und seine ganze Philosophie in die Unendlichkeitsstimmung getaucht[1]. Von ihm hat Augustin gelernt. Er hat den plotinischen Unendlichkeitsgedanken nachgedacht und ins Christentum verpflanzt. Er ist der erste Theologe, der die Unendlichkeit Gottes gelehrt hat[2]. Durch ihn ist sie in die christliche Dogmatik gekommen und fortgepflanzt worden, bis Schleiermacher entdeckte, daß Unendlichkeit kein besonderes göttliches Attribut neben anderen ist, sondern als „Eigenschaft aller göttlichen Eigenschaften" die Art und Weise anzeigt, wie alle göttlichen Attribute von vornherein zu denken sind[3].

Die Welt.

Es gibt nur eine Welt, nicht unzählige Welten (XII 12. 1, 528). Diese Welt, bestehend aus Himmel und Erde (VII 29. 1, 312. X 12. 1, 422. XIX 3. 2, 355), ist weder vor der Zeit, noch nach der Zeit, sondern in und mit der Zeit von Gott geschaffen (XI 4—6. 1, 464ff.) und steht nach der Schrift noch nicht sechstausend Jahre. Alle andern Ansichten, die das Alter der Welt zum Teil ins Unberechenbare steigern, sind müßige Erfindungen philosophischen Aberwitzes (XII 11. 1, 527f.). Die Erde, auf der wir leben, hat Kugelgestalt — das Ptolemäische System ist durchgedrungen — aber es gibt keine Antipoden. Die gehören ins Fabelreich (XVI 9. 2, 138).

Die Welt sieht sehr verschieden aus, je nachdem man sie als Kunstwerk oder als Wert betrachtet. Augustin ist für beide Be-

---

[1]) Und zwar ist es, wie später bei Augustin, die dynamische Unendlichkeit, zu der sich Plotin bekennt, nicht die mathematische. *τὸ ἄπειρον ἡ δύναμις ἔχει* (ennead. V 5, 10 p. 529). — *Ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος* (IV 3, 8 p. 378), sondern *δύναμις πᾶσα, εἰς ἄπειρον ἰοῦσα* (V 8, 9 p. 550), *ἀλλ' οὐκ ἄπειρος ὡς μέγεθος* (V 5, 10 p. 529), nicht *ἄπειρον τῷ ἀδιεξηγήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως* (VI 6, 9 p. 764). Vgl. Guyau, a. a. O. p. 162ff. — Über Philos Einfluß auf Plotin — er hat ihn durch Numenius gekannt — derselbe: Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin, Paris 1906 p. 7 und 22ff. — Den Ausdruck *ἄπειρος* hat Philo noch nicht: le nom de l'infinité ne se rencontre pas chez Philon (Guyau, l'infinité divine etc. p. 55) — aber er hat die Idee: sein höchstes Wesen ist *ἄποιος, περιέχων, οὐ περιεχόμενος*.

[2]) Schon vor Augustin hat Macarius der Große und vielleicht mancher andere von dem unendlichen Gott gesprochen; aber rhetorisch, nicht dogmatisch: *ἐσωματοποίησεν ἑαυτὸν ὁ ἄπειρος καὶ ἀπρόσιτος καὶ ἀποίητος θεός, διὰ ἄπειρον καὶ ἀνεννόητον χρηστότητα ... ἵνα συνενωθῆναι δυνηθῇ τοῖς ὁρατοῖς αὐτοῦ κτίσμασιν* (hom. 4, 9 MPG 34 p. 480; cf. 4, 10 und 11).

[3]) Glaubenslehre § 56, 2.

trachtungen empfänglich gewesen und hat sie in ihren Unterschieden fein charakterisiert. Die eine ist objektiv-ästhetisch, die andere subjektiv-individualistisch. Es kann nicht befremden, daß sie zu sehr verschiedenen Ergebnissen kommen. Libertate iudicandi plurimum distat ratio considerantis a necessitate indigentis seu voluptate cupientis, cum ista quid per se ipsum in rerum gradibus pendat, necessitas autem quid propter quid expetat cogitat, et ista quid verum luci mentis appareat, voluptas vero quid iucundum corporis sensibus blandiatur spectat (XI 16. 1, 484). Ein anderes ist die gegenständliche Betrachtung, ein anderes die gefühlsmäßige Wertung der Welt, die übrigens keineswegs an egoistische Prinzipien gebunden ist, sondern in der Idee vom höchsten Gut ihren eigentlichen Bestimmungsgrund hat. Die Welt wirkt verschieden auf Verstand und Gemüt, und auch der Eindruck, den sie auf das Gemüt hervorbringt, ist durchaus nicht immer der gleiche, sondern wechselt mit den Stimmungen des Subjekts und mit der Augenblicksbedeutung der Objekte, die gewertet werden. Das alles muß man sich vergegenwärtigen, um die außerordentlich schwankende und nichts weniger als eindeutige Haltung zu verstehen, die Augustin an diesem Punkte einnimmt. Er hat auch keinen Versuch gemacht, die verschiedenen Urteile, zu denen er kommt, gegen einander auszugleichen und durch einander zu berichtigen. Er hat sie einfach hingestellt, und die Darstellung muß sich darauf beschränken, die Hauptgesichtspunkte zu erheben, unter denen die kontrastierenden Urteile verständlich werden.

Non ex commodo vel incommodo nostro, sed per se ipsam considerata natura dat artifici suo gloriam (XII 4. 1, 517). Wem es gelingt, sich so objektiv zu stimmen, daß alle persönlichen Regungen verstummen — und Augustin hatte diese Kunst in der Schule des Neuplatonismus gelernt —, der muß die Welt als ein Kunstwerk bewundern, das des höchsten Meisters würdig ist. Wer die Welt mit diesen Augen ansieht, dem wird sie zu einem Kolossalgemälde, das mit vollendeter Meisterschaft nicht etwa grau in grau gemalt ist, wie die Pedanten am liebsten möchten, sondern in allen Farben prangt und einen Künstler zum Vater hat, der mit der unfehlbaren Sicherheit des Genies Lichter und Schatten so verteilt hat, daß die dunklen Töne überall das wirksame Hervortreten der hellen begünstigen und ein Farbenspiel ohne gleichen entsteht[1]. Schönheit, strahlende, leuchtende Schönheit ist die Substanz dieses Eindrucks, und seine Wirkung auf das Gemüt ist die

[1]) Sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet (XI 23. 1, 493).

ehrfürchtige Bewunderung für den Künstler, den mirus und summus artifex, der dieses Bild in der Seele gewirkt hat[1]. Mit dieser neuplatonischen Stimmung, die die Schönheit in Kontrasten empfindet, verbindet sich hin und her der platonische Gesichtspunkt, der weniger ästhetisch, mehr ontologisch bestimmt ist: daß die Schönheit des Universums auf der erschöpfenden Darstellung aller möglichen Seinsgrade und Vollkommenheitsstufen beruht[2]. In diesem Sinne nehmen auch die vernunft- und leblosen Wesen teil an dem Schönheitseindruck des Weltgefüges; denn sie existieren zu dem Zweck, ut cedendo et succedendo peragant infimam pulchritudinem temporum in genere suo istius mundi partibus congruentem (XII 4. 1, 516).

Indessen diese heitere Stimmung verschwindet, sobald die ernste und dunkle Frage nach dem Wert der Welt und des Erdenlebens auftaucht.

Wohl ist sie schön, die Welt! In ihrer Weite
Bewegt sich so viel Gutes um uns her.
Ach, daß es immer nur um einen Schritt
Von uns sich zu entfernen scheint . . .
Und uns're bange Sehnsucht durch das Leben
Auch Schritt vor Schritt bis nach dem Grabe lockt!

Wann hätte Augustin nicht so empfunden! Ganze Kapitel des ‚Gottesstaates' hallen von dieser Empfindung wider, prägen sie leidenschaftlichst aus.

Freilich, auch Augustin hat nicht vermocht, sich gegen die Einsicht zu verschließen, daß es Weltwerte gibt, die mehr sind, als gehemmte Übel. Er rechnet dazu die Segnungen des Friedens, die Güter des geselligen Lebens, die materiellen Existenzbedingungen der Menschheit, und was sonst im Sinne des ersten Artikels zur Vollkommenheit der Welt gehört (XIX 13. 2, 378f.) Er rechnet dazu die Fortpflanzung (propagatio) und Arterhaltung (conformatio) der Menschheit, die Fortschritte des Menschengeistes in Kunst und Wissenschaft, die wunderbare Architektonik des Weltgebäudes (XXII 24. 2, 609ff.); und wenn auch die Begeisterung für alles dies vielleicht nicht ganz echt und ursprünglich ist, so fehlt doch

---

[1]) Die Bezeichnung Gottes als artifex kehrt in diesem Zusammenhang immer wieder. Vgl. XI 23 (1, 493), 21 (1, 488), 22 (1, 491), XII 4 (1, 517), 26 (1, 553), 27 (1, 555), XIV 5 (2, 12), XXII 14 (2, 592): mirus artifex, XXII 19 (2, 598): omnipotens artifex.

[2]) Plato, Tim. p. 92B: *θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.* — Dazu Augustin XII 27 (1, 554): quomodo dicit Plato aliter mundum fieri non potuisse pulcherrimum atque optimum, nisi omnium animalium, id est et immortalium et mortalium, generibus impleretur.

der Gefühlston nicht ganz: quae sint indicia circa genus humanum bonitatis Dei quis poterit explicare? (XXII 21. 2, 603).

Und doch, was ist das alles gegen die Leiden, Übel, Entbehrungen und Nöte, denen dieselbe Menschheit unterworfen ist! Locus infimus, mortalitas, miseria sind allgemeines Menschenlos auf dieser Erde (IX 12. 1, 383). Omnes homines, quamdiu mortales sunt, miseri sint necesse est (IX 15. 1, 387). Die ganze Welt ist ein düsterer Schauplatz zertrümmerter Hoffnungen und Entwürfe. Keine Beredsamkeit ist stark genug, um das Elend der Welt, die misera condicio huius vitae (XIX 8. 2, 367), in ihrer Tiefe auszusprechen! Quis sufficit quantovis eloquentiae flumine vitae huius miserias explicare (XIX 4. 2, 356)! Schon das Leben in dieser Welt ist mehr ein Sterben als ein Leben zu nennen; ist doch die ganze Entwicklung des Menschen ein fortschreitender Sieg der lebenzerstörenden über die lebenerhaltenden Kräfte (XIII 10. 1, 567 f.). Und dann die eigentlichen Übel, elementare und selbstverschuldete! Übel, die selbst nach stoischer Lehre so unerträglich werden können, daß sie den Klügsten zum Selbstmord berechtigen! Übel, die alle natürlichen Regungen in ihr Gegenteil verkehren und selbst den stärksten aller Triebe, den Willen zum Leben, grausam ersticken (XIX 4. 2, 361)!

Das scharfe Auge des Pessimisten sieht überall die konkreten Bestätigungen für diese allgemeine Erfahrung. Ist es nicht kläglich, daß jeder wieder von vorn anfangen muß und den geistigen Erwerb der vergangenen Geschlechter in mühsamer Arbeit für sich gewinnen, ehe er ihm zugute kommt? Ist es nicht kläglich, daß das einmal Erlernte sich nur durch beständige Übung erhält, daß wir überhaupt so schnell vergessen? Dazu die physischen Kalamitäten, die das Leben zur Hölle machen[1]! Krankheiten, die aller Ärztekunst spotten, Hungersnöte, die Menschen zu Tieren machen, Störungen des Schlafes durch aufregende und beunruhigende Träume! Ferner die inneren Nöte der Seele. Ist nicht auch das Leben des Besten ein beständiger Kampf des Fleisches wider den Geist und des Geistes wider das Fleisch[2]? Wer die Geschichte seines Lebens kennt, muß bei dem bloßen Gedanken erschrecken, seine Jugend noch einmal durchleben zu müssen. Dieser Zumutung gegenüber ist der Tod das weit geringere Übel. Quis non exhorreat et mori eligat, si ei proponatur aut mors perpetienda aut rursus infantia? (XXI 14. 2, 517).

Auch die Kultur ist mit Übeln behaftet, die keine Dialektik beseitigen kann. Zwei Nöte sind es, die hier besonders ins Auge

[1]) Ab huius tam miserae quasi quibusdam inferis vitae non liberat nisi gratia Salvatoris Christi (XXII 22. 2, 607).

[2]) Man lese XXII 22 und 23 (2, 603 ff.) im Zusammenhange.

fallen: die Mannigfaltigkeit der Sprachen, die den Verkehr der Menschen unter einander so außerordentlich erschwert, ja streckenweise unmöglich macht, und die Kriege, die die Völker beständig gegen einander hetzen, mit einander verfeinden und ihnen die Segnungen rauben, die friedlicher Verkehr ihnen gewähren würde (XIX 7. 2, 366)[1].

So ist die Welt in allen ihren Teilen im letzten Grunde minderwertig, und das Glück, das sie gewährt, bestandlos und zerbrechlich wie das Glück von Edenhall[2]. Der Christ, der ewige Güter kennt, steht den Gütern des Erdenlebens mit ausgesprochener Verachtung gegenüber. Bona carnalia contemnere debemus (II 29. 1, 97). Es gibt überhaupt kein Gut in der Welt, das an sich wertvoll und erstrebenswert ist; nur durch die bestimmteste Abzweckung auf das Überweltliche kann es überhaupt einen Wert erlangen. Non est bonum, nisi cum fit secundum fidem summi boni, qui Deus est (XV 20. 2, 100). Der Christ lebt überhaupt nur in der Welt, um aus der Welt heraus und über sie hinaus zu kommen — vita aeterna, propter quam unam proprie nos Christiani sumus (VI 9. 1, 266). Die ausgesprochene Jenseitsstimmung vollendet die pessimistische Weltbetrachtung.

Der Mensch.

Wenn wir hier vom Menschen reden, so beschränken wir uns auf das Individuum, da das, was über die Menschheit als Gattung zu sagen ist, richtiger unter den Elementen des sittlichen Lebens abgehandelt wird.

Was ist der Mensch? Augustin antwortet mit den Popularphilosophen: ein vernünftiges Wesen, genauer ein vernünftiges sterbliches Wesen[3]. Er hat mit den übrigen Weltwesen gemein das heftige, ruhelose Streben, die Jagd nach dem Sein und die Jagd nach dem Glück. Strebungen sind die Substanzen der Dinge. Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt (XIV 6. 2, 13). Der Wille zum Leben geht durch die ganze Natur hindurch. Auch der Unselige wünscht nur den Tod herbei, weil er ein besseres Leben erstrebt. Derselbe ungemessene Drang bei den vernunftlosen Wesen, von den Ungeheuern bis herab zum geringsten Wurm. Und bei den Pflanzen ebenso. Das Wurzeltreiben und Samenauswerfen ist Wille zum Leben und zur Arterhaltung. Selbst die anorganische Welt bestätigt das allgemeine Streben durch die Erscheinung der

[1]) Man vgl. überhaupt das Klagelied auf die misera condicio vitae humanae XIX 4—8 (2, 356 ff.).

[2]) exigua fallaxque mundi huius felicitas (III 17. 1, 123).

[3]) Homines definitione illa includuntur, ut rationalia animalia sint atque mortalia (XVI 8. 2, 137).

Gravitation[1]. Es ist eine Psyche, die alles beseelt, und man muß nur wissen, daß sie sich abstuft, um sie in allem und jedem zu finden und ihre Universalität zu erkennen[2].

Auch der Mensch ist darin ein Stück Natur, daß er zunächst und ursprünglich ein Komplex von Strebungen ist. Er hört nicht auf, zu hoffen und zu fürchten, um des Hoffens und Fürchtens willen. Er stürzt sich auf alles, was das Leben erhöht, und wehrt sich gegen alles, was es hemmt oder mindert. Jeder Mensch will glücklich sein. Constat omnium rerum optandarum plenitudinem esse felicitatem (V praef. 1, 190). Ebenso fürchtet jeder den Schmerz; die fuga doloris ist allen Menschen eingeboren (XIX 14. 2, 379). Darin gleicht der Mensch dem Tier.

Aber zwei Dinge heben ihn grundsätzlich über das Tier hinaus: er hat einen Verstand und er hat einen Willen. Totum, quod habet commune cum bestiis, subdit paci animae rationalis, ut mente aliquid contempletur et secundum hoc aliquid agat, ut sit ei ordinata cognitionis actionisque consensio. Und dazu wieder bedarf es des Willens — ad hoc enim velle debet —, nicht eines blinden, ziellosen, verworrenen, sondern eines vernünftigen Willens (XIX 14. 2, 380). Da dieser indessen nur tätiger Verstand ist und Wille in seinen niederen Formen die ganze übrige Welt belebt, so tritt er in der Unterscheidungsfrage im ganzen zurück hinter dem Intellekt, der schließlich alles ist.

---

[1]) Vgl. XI 27 (1, 498 ff.), zur Gravitation insbesondere XI 28 (1, 501): Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid huius modi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis adpetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur. — Umgekehrt hat Augustin an einer späteren Stelle auch die Allgemeinheit des Friedensbedürfnisses an der Gravitation verdeutlicht: quod terrenum corpus in terram nititur et vinculo quo suspensum est renititur, in suae pacis ordinem tendit et locum quo requiescat quodam modo voce ponderis poscit, iamque exanime ac sine ullo sensu a pace tamen naturali sui ordinis non recedit, vel cum tenet eam, vel cum fertur ad eam (XIX 12. 2, 375 f.).

[2]) Zur Abstufung vgl. XI 27 (1, 500): Inest in sensibus inrationalium animantium, etsi scientia nullo modo, at certe quaedam scientiae similitudo; cetera autem rerum corporalium, non quia sentiunt, sed quia sentiuntur, sensibilia nuncupata sunt. Quorum in arbustis hoc simile est sensibus, quod aluntur et gignunt. — Die Modernität dieser naturphilosophischen Spekulationen braucht nur angedeutet zu werden. Es ist, als ob wir Spinoza hörten: omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt (eth. II 13 schol. ed. Bruder p. 234), oder Schopenhauer: Über den Willen in der Natur und im 19. Kapitel des zweiten Bandes der ‚Welt als Wille und Vorstellung'. Hier ist auch die wichtige Stelle XIV 6: omnes nihil aliud quam voluntates sunt, als Zeugnis für die absolute Substantialität des Willens mitgeteilt (WW Reclam II S. 234).

Die große und herrliche Kraft des Verstandes ist der Gottesfunke (scintilla XXII 24. 2, 611) im Menschen, das, was ihn zum Herrn der Schöpfung macht, wenn auch zahlreiche andere Wesen ihn an Sinnesschärfe übertreffen[1]. Der Mensch hat vor allen übrigen Wesen den Geist voraus, durch den er sich selber denkt und sich selbst beglaubigt, während die anderen Wesen es höchstens zur Selbstempfindung bringen. Sie fühlen höchstens, daß sie sind; der Mensch aber weiß, daß er ist. Der Geist führt den Existenzialbeweis, der jeden Zweifel niederschlägt. Denn daß wir sind, erfahren wir im Denken, und diese Erfahrung bestätigt der Wille, durch den wir uns in unserem denkend erfaßten Sein beständig bejahen. Wir wollen uns selbst und lieben uns nur als denkend-seiende und seiend-denkende Wesen. Sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione mihi esse me idque nosse et amare certissimum est (XI 26. 1, 498). Die trinitarische Selbstbeglaubigung unserer geistigen Existenz ist das Gewisseste des Gewissen, und selbst der Irrtum bestätigt sie. Denn um irren zu können, muß ich sein: si enim fallor, sum (Ibid.).

Man pflegt hier an Descartes zu erinnern. Und zweifellos ist der Augustinische Gedanke dem Cartesischen: ‚Cogito, ergo sum' verwandt. Aber auch nur verwandt, nicht identisch mit ihm; denn Augustin spricht hier eine psychologische Erfahrung aus, während Descartes seinen Satz als logisch-metaphysische Wahrheit in Kraft gesetzt hat. Auch war Augustin nicht Selbstdenker genug, um der freiwirkenden Intelligenz nicht nur die Ich-Beglaubigung, sondern auch gleich noch ein ganzes Gott-Welt-System zu entlocken. Nicht Cogito, ergo sum ist die Formel seiner Philosophie, sondern, um es anschaulich zu sagen: Cogitor, ergo sum . . .

> Ich bin von Gott gewußt und bin dadurch allein;
> Mein Selbstbewußtsein ist, von Gott gewußt zu sein[2].

---

[1]) Vgl. XI 27 (1, 500) vom Erkennen: quae vis magna atque mirabilis mortalibus praeter homini (so!) animantibus nulla est, licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum. — Fecit Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intellegentiam omnibus esset praestantior animalibus (XII 24. 1, 550). — Homo animal rationale et ex hoc cunctis terrenis animantibus excellentius atque praestantius (XXII 24. 2, 612).

[2]) Daß man Augustin nicht ohne weiteres mit Descartes identifizieren darf, hat, wie ich nachträglich finde, schon Feuerlein angedeutet, in seinem lehrreichen Aufsatz: Über die Stellung Augustins in der Kirchen- und Kulturgeschichte (Sybels Historische Zeitschrift, 22. Bd. 1869 S. 270 ff.). Er sagt mit Recht: Empirische Instanzen des dubito, ergo sum, des fallor, ergo sum, herausgenommen aus der natürlichen Psychologie, die fälschlich mit der Cartesischen Spekulation des cogito, ergo sum zusammen-

Immerhin bleibt der Intellekt ein höchstes Gut und zweifellos das Organ, um dessentwillen sich der Mensch als die Krone der Schöpfung und als Bürger zweier Welten fühlen darf[1].

Omni miraculo, quod fit per hominem, maius miraculum homo est (X 12. 1, 422). Das steht fest. Inzwischen sind alle Menschen sterblich. Es kommt für jeden die Stunde, wo er die Bitterkeit, asperum sensum (XIII 6. 1, 563) des Sterbens empfinden muß. Der Tod ist aber kein Naturereignis, sondern, wie Augustin immer wieder einschärft, ein durch und durch moralisches Phänomen. Der Tod ist Strafe für die Sünde, nichts anderes. Unter diesem ethischen Gesichtspunkt steht auch seine physiologische Wirkung. Fides Christiana praedicat primos homines ita fuisse conditos, ut, si non peccassent, nulla morte a suis corporibus solverentur (XIII 19. 1, 583). Auch wenn die kleinen Kinder sterben, so ist die Sünde daran schuld: nicht die eigene, aber die Erbsünde (XVI 27. 2, 170).

Zweiter Abschnitt.

Gut und Böse. Die Elemente des sittlichen Lebens.

Gut und Böse.

Gut und Böse! Wie wenig hat Augustin für die exakte Bestimmung dieser Grundbegriffe getan! Denn daß es Grundbegriffe sind, ist klar; ist doch der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben schließlich ein Kampf des guten Prinzips mit dem bösen. Aber es ist, als hätte Augustin beweisen wollen, daß ein virtuoser Baumeister auch ohne gediegene Grundlegung fertig wird.

Wie erklärt sich dieses Verhalten? Offenbar daraus, daß Augustin des Problems nicht Herr geworden ist. Und das hat wieder einen doppelten Grund. Augustin war zwiefach gebunden: einmal durch die Macht, die der neuplatonische Einheitsgedanke über ihn gewonnen hatte, sodann durch die Furcht vor dem manichäischen Dualismus. Beides hängt innerlich zusammen. Mit Hilfe des Neuplatonismus hatte Augustin sich, mühsam genug, aus manichäischem Irrtum herausgearbeitet. Seitdem ist der neuplatonisch-idealistische Monismus ein unveräußerliches Element seines Denkens,

---

gestellt werden, dienen zu nichts weiterem, als das endliche Sichzusammenschließen des aufnehmenden Subjekts mit dem Glaubensobjekt vorzubereiten (a. a. O. S. 276).

[1]) Terrenorum ornamentorum maximum . . . mortale genus humanum (XIX 13. 2, 378). — Homo, terrenum animal, sed caelo dignum (XXII 1. 2, 554). — Homo, cuius naturam Deus quodam modo mediam inter angelos bestiasque condebat (XII 22. 1, 549). — Vgl. Nietzsche: der Mensch eine Brücke zwischen Tier und Übermensch!

das auch das Christentum nur temperieren, nicht auslöschen konnte. Aus der so bedingten gebrochenen Haltung, die Augustin aber für seine Person als Kraft empfand und nach seiner ganzen Vergangenheit als Kraft empfinden mußte, erklärt sich das Ungenügende seiner Betrachtungen über Gut und Böse, deren Unfertigkeit nicht zu bestreiten ist.

Unfertig und widerspruchsvoll sind ebensowohl seine Spekulationen über das Verhältnis von Gut und Böse, wie im besonderen seine Gedanken über das Wesen und den Ursprung des Bösen.

(1) Das Verhältnis von Gut und Böse. Es liegt in der Idee des Augustinischen Entwurfes, daß Gut und Böse Gegensätze bilden, die keine Dialektik versöhnen kann. Die Vorstellung von zwei feindlichen Mächten, die beständig mit einander im Kampfe liegen, ist nur auf dieser Grundlage möglich. Sie wäre allenfalls zu entbehren, wenn Augustin im Sinne Lessings oder in der Art des Origenes an eine schließliche Allbeseligung geglaubt hätte. Aber das tut er gerade nicht. Kein katholischer Christ darf glauben, daß der Teufel jemals selig werden könne (XI 13. 1, 480). Und wie die innere Verschiedenheit der beiden feindlichen Mächte nach Augustin bis auf ihre Urbilder im Himmel zurückreicht, so nimmt auch ihre Nachgeschichte im Jenseits einen durchaus zwiespältigen Verlauf: die Bösen nehmen ein Ende mit Schrecken, während die Guten zur ewigen Seligkeit eingehen.

Die Nötigung zum Dualismus ist hiernach so stark, daß auch Augustin sich ihr nicht ganz zu entziehen vermocht hat. Ein indirektes Bekenntnis zu der unüberbrückbaren Distanz von Gut und Böse liegt schon vor, wenn Augustin die organisierten Mächte des Guten und Bösen, Weltstaat und Gottesstaat, wie Himmel und Erde unterscheidet (V 17. 1, 223). Aber er hat noch deutlicher gesprochen. Er hat den Gegensatz von Gut und Böse mit dem Gegensatz der Engel und Dämonen verglichen und ihm dadurch eine prinzipielle Schärfe gegeben, die von seinem Standpunkt aus eigentlich nicht überboten werden kann. Daemones a diis bonis, quos sanctos angelos nos vocamus, tam longe absunt ..., quam ... a bonitate malitia (VIII 24. 1, 362). Darum ist auch ein guter Mensch mehr wert, als ein böser Engel (XI 16. 1, 484). Augustin hat den Porphyrius scharf getadelt, weil er mit aller seiner Weisheit keinen festen Maßstab zur Unterscheidung von guten und bösen Geistern gewonnen habe (X 11. 1, 419). Er hat den Ernst der Sünde auf das nachdrücklichste betont. Sie ist das Prinzip der Gottentfremdung: non enim nisi peccatis homines separantur a Deo (X 22. 1, 436). Daß sie die Ursache des allgemeinen Todesverhängnisses ist, haben wir schon im vorigen Abschnitt gesehen. Auch die Art, wie Gut und Böse unter der Form des Willens

einander entgegengesetzt werden, ist ein Bekenntnis zum Dualismus. Der gute Wille ist der in der Abhängigkeit von Gott und in der Liebe zu Gott gereifte und gefestigte Wille[1]. Er wirkt als stetige, ungebrochene Hingabe an das summum et incommutabile bonum. Der böse Wille dagegen ist der unstete, flackernde, gebrochene Wille, der die an sich gute, aber veränderliche Natur verdirbt[2].

Aber weiter als bis an die Schwelle des Dualismus ist Augustin nicht gegangen. Und wiewohl er von seiner Grundvoraussetzung aus dem radikalen Bösen eigentlich gar nicht entrinnen kann, so kann und will er sich doch nicht entschließen, ein böses Prinzip zu statuieren. Statt dessen tritt jene neuplatonisch-harmonisierende Betrachtung ein, die Gut und Böse als Korrelate würdigt und das Böse als das unentbehrliche Komplement des Guten zu „begreifen" sucht. Es bedarf hier keiner besonderen Belege. Die Art, wie Augustin die Welt als Kunstwerk gewürdigt hat, ist Beweis genug dafür. Die dunklen Schatten des Bösen sind nötig, um die hellen Lichter des Guten um so wirksamer hervortreten zu lassen. Das Gute würde an Eindruckskraft verlieren, wenn das Böse nicht wäre, das seinen Glanz erhöht und seine Leuchtkraft durch den Gegensatz steigert.

Andrerseits ist das Gute, auf allen Stufen der sinnlichen und der sittlichen Welt, der bald mehr, bald minder durchsichtige Untergrund des Bösen. Auch die durch das Böse entstellten Naturen sind an sich gut: naturae, in quantum vitiosae sunt, malae sunt; in quantum autem naturae sunt, bonae sunt (XII 3. 1, 516). Auch der böse Wille ist ein mächtiger Zeuge für die Ursprünglichkeit des Guten in der Welt. Das Böse beweist die Realität des Guten, wie der Schmerz die Realität der Lust. Ubi est vitium malitiae, natura non vitiata praecessit. Etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae (XI 17. 1, 484). Und: Ipse dolor testimonium est boni adempti et boni relicti (XIX 13. 2,378)[3].

(2) Wesen und Ursprung des Bösen. Der unkontrollierte Neuplatonismus, der schon die Frage nach dem allgemeinen Verhältnis von Gut und Böse verwirrt hat, trübt und verwirrt erst

[1]) Beatitudinis causa bonis est adhaerere Deo (XII 1. 1, 512). — Bonum, quo beati sunt, Deus illis est, a quo creati sunt (IX 22. 1, 397). — Bona voluntas = Dei amor (XII 9. 1, 525). — Bona voluntas est opus Dei (XIV 11. 2, 28).

[2]) Mala voluntas ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit, quam ipsa sibi (XIV 13. 2, 32). — Voluntas mala in bona, mutabili tamen natura est (XII 6. 1, 519). — Mala voluntas defectus est ab opere Dei ad sua opera (XIV 11. 2, 28). Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset quam erat, cum ei, qui summe est, inhaerebat (XIV 13. 2, 32).

[3]) Also gerade umgekehrt, wie bei Schopenhauer: der Schmerz ist die Abwesenheit der Lust, nicht die Lust die Abwesenheit des Schmerzes.

recht die Probleme, die in der Frage nach dem Wesen und Ursprung des Bösen liegen. Wenn man die ungeheuren Wirkungen bedenkt, die Augustin von dem Bösen ausgehen läßt, so müßte er bei einiger Konsequenz das Böse als Weltmacht ersten Ranges in die Betrachtung eingeführt haben. Augustin hat diese Konsequenz umgangen. Wo er das Böse für sich betrachtet, ist es die Abschattung des Guten, die er beschreibt. Es ist das Wesen des Bösen, wesenlos zu sein: omnino natura nulla est malum nomenque hoc non est nisi privationis boni (XI 22. 1, 491)[1]. Nur das Gute ist an sich existierend, das Böse hat keine eigene Substanz, sondern existiert nur als Umstimmung und Trübung des Guten: sola bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam (XII 3. 1, 515). Bona sine malis esse possunt, mala vero sine bonis esse non possunt (XIV 11. 2, 28). Das Böse ist überall eine Störung der Natur; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Mala voluntas contra naturam est (XIV 11. 2, 28). Indessen das mit der Natur identische Gute hat etwas Unverwüstliches: nullius vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia (XIX 12. 2, 375). Diese optimistische Betrachtung erstreckt sich sogar auf den Teufel; denn ob er gleich, wie wir gesehen haben, niemals selig werden kann, so steht doch fest, daß er als ein ursprünglich gutes Wesen aus Gottes Hand hervorgegangen ist und einen Rest dieses Guten in aller seiner Schlechtigkeit bewahrt: diabolus institutione Dei bonus est (XI 17. 1, 485), nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est; sua perversitas eam malam facit (XIX 13. 2, 378).

Es konnte nicht fehlen, daß diese unsichere und widerspruchsvolle Betrachtung des Bösen auch auf die Frage nach seinem Ursprung zurückwirkte und statt einer ganzen Antwort ein undurchsichtiges Gewebe von halben, undeutlichen, widersprechenden und zum Teil sich gegenseitig aufhebenden Antworten erzeugte. Es wäre folgerichtig gewesen, wenn Augustin, nachdem er einmal die Substanzlosigkeit des Bösen ausgesprochen hatte, auch seine Ursachlosigkeit gelehrt hätte. Und er hat diese Konsequenz auch wirklich gezogen. Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens (XII 7. 1, 522). Das Böse hat keine positive, sondern nur eine negative Ursache; sein Erscheinen beruht auf der ungenügenden Kraft zum Guten, also auf einem Mangel an Kausalität. Der Ursprung des Bösen ist daher so wenig erkennbar, wie die Finsternis sichtbar oder das Schweigen hörbar ist (Ibid.).

Aber das ist nur die Introduktion. Gehen wir tiefer, so finden wir, wie Augustin mit sich selber ringt, um doch etwas wie eine

---

[1]) Das Böse ist, wie bei Plotin, nur die *ἀπουσία, στέρησις, ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ* (ennead. I 8, 1 und 5, p. 72 und 75).

positive Ursache für das Böse zu finden und etwas Greifbares zu entdecken, wodurch es in seiner herben Realität verständlich wird. Dabei scheiden drei Erklärungsversuche von vornherein aus: die Ableitung des Bösen aus Gott, aus der Materie und aus der Willensfreiheit an sich.

Gott kann nicht der Urheber des Bösen sein, da er der Urheber des Guten ist und der Urheber der Natur, die überall das Gute ist. Fecit Deus hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae. Der gute Wille ist Gottes Werk, der böse Wille ist Abfall von Gott zu sich selber: bona voluntas est opus Dei, mala voluntas .. defectus ... ab opere Dei ad sua opera (XIV 11. 2, 28). Malae voluntates a Deo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est (V 9. 1, 209). Auch die Materie kann nicht die ursprüngliche Quelle des Bösen sein — hier trennt Augustin sich vom Neuplatonismus, wie von Origenes, den er wegen seiner pessimistischen Beurteilung der Materialität heftig tadelt[1], während er Platons schriftgemäße Haltung ausdrücklich lobt[2]. Die Verderbtheit der Materie, von der man so viel geredet hat, ist nicht ursprünglich, sondern erworben: sie ist nicht Grund, sondern Folge des Bösen. Corruptio carnis, quae adgravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem (XIV 3. 2, 8). Endlich kann auch die Willensfreiheit an sich die Existenz des Bösen nicht erklären. Denn sie ist eine Gottesgabe und darum, wie alle Gottesgaben, ursprünglich zur Erzeugung des Guten bestimmt. Der freie Wille — darin erhebt sich Augustin sehr eindrucksvoll über die flächenhafte Betrachtung der Späteren — ist keineswegs gesinnungslose Indifferenz, sondern die Kraft und der Wille zum Guten. Arbitrium voluntatis tunc est liberum, cum vitiis peccatisque non servit (XIV 11. 2, 29)[3]. Auch „Adam hatte

[1]) Ubi plus quam dici potest miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum non adtendisse, quam hoc esset contrarium scripturae ... intentioni, quae ... nullam aliam causam faciendi mundi intellegi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo (XI 23. 1, 492).

[2]) Hanc etiam Plato (*βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν* Tim. p. 30 A) causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent; sive ista legerit sive ab his qui legerant forte cognoverit; sive acerrimo ingenio invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspexerit, sive ab his, qui ista conspexerant et ipse didicerit (XI 21. 1, 490). — Man vergleiche auch die Art, wie Augustin die körperfreundliche Ansicht Platons der körperfeindlichen Stimmung der Neuplatoniker entgegenhält: XIII 16 (1, 574ff.) und XXII 27 (2, 620f.).

[3]) Darum wird es auch erst in der Ewigkeit ganz sein, was es ist: nec ideo (beati) liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum (XXII 30. 2, 632). — Das

nicht bloß einen freien Willen, sondern dieser Wille war nach der Seite Gottes bestimmt“ [1].

Aber woher stammt dann schließlich das Böse? Darauf ist folgendes zu erwidern. (1) Die Möglichkeit des Bösen überhaupt ist mit der allgemeinen Veränderlichkeit der Natur gegeben. Mala omnino nulla essent, nisi natura mutabilis esset (XXII 1. 2, 553). Warum die Natur veränderlich ist, wissen wir nicht; Gott hat es so gewollt. (2) Das Organ der Verwirklichung des Bösen ist überall der böse Wille, d. i. der auf sich selbst bezogene, sich selbst an Gottes statt bejahende Wille, der Abfall von Gott, das Selbstseinwollen: die recessio a Deo (XI 17. 1, 484), die superbia, das vitium animae perverse amantis potestatem suam potentioris iustiore contempta (XII 8. 1, 523), mit einem Worte die perversa voluntas (XI 33. 1, 509). Und es ist Gesetz, daß der einmal entfesselte Wille zum Bösen fortzeugend neues Böse gebärt: perversa voluntas perversos habebit motus (XIV 6. 2, 13). Der böse Wille ist nicht mit dem freien Willen identisch, sondern durch ihn nur vorbereitet: er ist Mißbrauch des freien Willens. Und darum gilt von dem Mißbrauch der Willensfreiheit in der Tat, was vom freien Willen an sich nicht gilt: er trägt die Schuld an allem Übel. A liberi arbitrii malo usu series calamitatum exorta est (XIII 14. 1, 593).

Wie dieser Mißbrauch möglich wird, ist nicht zu erklären, so wenig wie die Veränderlichkeit der Natur. Auch darüber erfahren wir nichts, wie er sich mit der Idee der göttlichen Allwirksamkeit verträgt, die Augustin so radikal gefaßt hat. Augustin begnügt sich damit, auf den Allmachtsbegriff im engeren Sinne zurückzugreifen: Gott ist absoluter Souverän und als solcher mächtig genug, auch das Böse unschädlich zu machen, es seinen höheren, guten Zwecken einzugliedern und unterzuordnen. Deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum iustissimus ordinator; ut cum illae male utuntur naturis bonis, ipse bene utatur voluntatibus malis (XI 17. 1, 484).

Es bestätigt sich, was wir am Anfang bemerkten. Wenn man das Ganze übersieht, so muß man sagen: Augustin hat das Problem von Gut und Böse eher verschleiert, als aufgeklärt. Seine umständlichen Distinktionen führen zu keinem greifbaren Resultat, und auch die Kraft seiner Dialektik hilft über die Schwäche seiner Prinzipien nicht hinweg. Der letzte Eindruck ist doch der, daß der Koeffizient des Bösen, wie der der Schöpfung, das Nichts ist. Und dieser Eindruck steht in unversöhntem Gegensatz zur Grundidee des ‚Gottesstaates‘.

---

liberum arbitrium ist der von der Anziehungskraft der Sünde befreite Wille, identisch mit dem Non posse peccare (Ibid.).

[1]) Harnack, D. G. III[4] S. 215.

Die Elemente des sittlichen Lebens[1].

Unter den Elementen des sittlichen Lebens sind die Hauptpunkte der materiellen Ethik zu verstehen. Sie lassen sich unter vier Titel bringen:

(1) Der Begriff der Tugend.
(2) Der ethische Wert der Gemeinschaft.
(3) Kulturfragen.
(4) Die christliche Sitte.

(1) Der Begriff der Tugend.

Es unterscheidet Augustin von Sokrates und der platonischen Schule, daß er den ethischen Intellektualismus prinzipiell überwunden und durch die voluntaristische Denkart überboten hat. Der Mensch ist nicht, was er denkt, sondern was er liebt. Nicht die Idee befreit und erhöht, sondern die Liebe. Beata vita, si non amatur, non habetur (XIV 25. 2, 52). Wie der Wille die allgemeine Naturform der Weltwesen ist, so ist die Liebe das Element und der Urquell des sittlichen Lebens. Faciunt bonos vel malos mores boni vel mali amores (ep. 155, 13). Die Erkenntnis des Guten bildet noch nicht; gut sein heißt immer das Gute lieben: neque enim vir bonus merito dicitur, qui scit quod bonum est, sed qui diligit (XI 28. 1, 501).

An der Art und dem Gegenstande der Liebe erkennt man den Wert und Charakter des Menschen. Darum lautet die allgemeine Definition der Tugend: virtus est ordo amoris (XV 22. 2, 107). Man hat dieses Wort verschieden gedeutet. Eine genauere Untersuchung ergibt, daß ordo amoris nur eins sein kann, nämlich die rechte Richtung oder das rechte Maß der Liebe[2]. Denn ordo ist, wie

---

[1]) Vgl. überhaupt J. Mausbach, die Ethik des hl. Augustinus 1909, namentlich I S. 168 ff. 264 ff., II S. 260 ff.

[2]) So schon J. Reinkens, Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustin 1866: Ordo amoris bedeutet nach dem Zusammenhange (und — dürfen wir hinzufügen — nach der späteren Definition von ordo; siehe unten im Text) sowohl die rechte Richtung der Liebe als das rechte, dem Werte der Dinge entsprechende Maß (S. 14 Anm.). — Ähnlich A. Niemann, Augustins Geschichtsphilosophie 1895: Nur in der Beobachtung der richtigen Ordnung, also in der Beziehung aller Handlungen auf Gott und seinen Willen besteht die Tugend (S. 46). — Dagegen ist es schief, wenn Eucken (Die Lebensanschauungen der großen Denker[4] 1902 S. 238) zu ordo amoris sagt: „Die Liebe darf nicht bloße Gesinnung bleiben, sie muß eine feste Ordnung annehmen und sich in sichtbaren Werken verkörpern". Denn nicht das ist der Sinn des ordo amoris, daß die Liebe von innen nach außen wächst und von der Gesinnung zur Tat fortschreitet, sondern daß sie die göttlichen und die weltlichen Dinge so ergreift, wie sie es verdienen: die göttlichen unbedingt, die weltlichen immer nur hypothetisch. — Mausbach, in seinem oben genannten Werk, hat die Stelle, soweit ich sehe, übergangen.

wir an einer späteren Stelle erfahren, die angemessene, harmonische Verteilung der Dinge: ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio (XIX 13. 2, 377).

Man hat bisher wohl angenommen, daß Augustin diese Gleichung, die in der Tat den Kern seiner ganzen Ethik enthält, nach biblischem Muster selbständig geprägt habe. Es ist aber nicht so; sondern schon Origenes hat, in seinem Kommentar zum Hohenliede, im Anschluß an dieselbe Stelle, auf die auch Augustin sich beruft (Ordinavit in me caritatem, Cant. II 4), denselben Gedankengang entwickelt. Omnes homines amant sine dubio aliquid, et nullus est, qui ad id aetatis venerit, ut amare iam possit, et non aliquid amet. Sed hic amor vel haec caritas in nonnullis quidem suo ordine et convenienter aptata procedit, in plurimis vero contra ordinem. Dicitur autem contra ordinem esse in aliquo caritas, quum aut id diligit, quod non debet, aut quod debet diligit, sed plus iusto diligit aut minus iusto. In isto ergo inordinata esse caritas dicitur: in illis vero, qui ... non declinant, neque ad dexteram neque ad sinistram, .. ordinata est caritas et ordinem suum tenet[1].

Genau so hat Augustin gesprochen. Tugend ist keine Wissenschaft, sondern eine Kunst, nämlich die Kunst der richtigen Bewertung der Dinge. Oder, um die Wendung ins Willensmäßige noch deutlicher zu machen: Tugend ist die Kunst, recht zu lieben und recht zu leben. Denn Leben und Liebe gehören zusammen. Rechtes Leben ist überall Ausdruck und Folge der rechten Liebe. Von einer rechten Liebe aber ist nur dann zu sprechen, wenn wir Gott über alles lieben und alle anderen Güter, auch das sittlich Gute, ihm unterordnen. Die wahre Liebe kennt nur ein einziges unbedingtes Gut, nämlich den überweltlichen Gott. Alle übrigen Güter und Werte liebt sie nur um Gottes willen. Wahre Tugend ist die Kraft und der Wille zur Gottesliebe, oder, negativ ausgedrückt, die innere Loslösung von den Weltwerten überhaupt[2]. Constat neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem (V 19. 1, 230). Verae virtutes nisi in eis quibus vera inest pietas esse non possunt (XIX 4. 2, 362). Victa vitia deputanda sunt, cum Dei amore vincuntur (XXI 16. 2, 520).

[1]) In cant. cant. l. III, opp. ed. Lommatzsch, tom. XV p. 19. — Cf. In cant. cant. hom. 2, 8 (Lommatzsch, tom. XIV p. 268 f.): plurimorum inordinata est caritas: quando, quod in primo loco debent diligere, diligunt in secundo: quod in secundo, diligunt in primo: et quod oportet amare in quarto, amant in tertio: et rursus tertium in quarto, et est in plerisque caritatis ordo perversus. Sanctorum vero caritas ordinata est.

[2]) Vgl. den Exkurs über fruitio Dei. — Origenes, a. a. O. XIV p. 268: Quid dicit tibi sermo divinus? Ne inordinatam habeas caritatem, ne primum patrem aut matrem, deinde me diligas, ne filii et filiae plus quam mei caritate tenearis.

Virtutes sunt artes bene vivendi et ad immortalem perveniendi felicitatem (XXII 24. 2, 612).

In dieser supramundanen Beleuchtung müssen die Tugenden der Heiden erblassen und zwar nicht geradezu als Laster — denn dieser Ausdruck ist zu stark und verschärft die Klangfarbe des lateinischen vitium[1] —, aber doch mindestens als Untugenden erscheinen. Denn sie lenken den Willen in eine schiefe Ebene, indem sie ihn auf innerweltliche Zwecke, mit Vorliebe auf den verfehltesten Zweck, die eigene Selbsterhöhung, richten; daher die vitia occulta quae putantur esse virtutes: superbia et quaedam sibi placendi altitudo ruinosa (XXI 16. 2, 520). Mehr noch, sie ruinieren den Willen, indem mit der Immanenz zugleich die unübersehbare Vielgestaltigkeit der Zweckbegriffe gegeben ist, die den ernstlich Strebenden verwirren und seinen Willen spalten muß: hat doch die heidnische Ethik, nach Varros Angaben, nicht weniger als 288 verschiedene Zweckbegriffe aufgestellt (XIX 1. 2, 347)! Die Ethik des Christentums dagegen festigt und zentralisiert den Willen, indem sie alle Tugenden in die eine Tugend der Gottesliebe zusammenfaßt[2]. Darum also, weil die heidnischen Tugenden auf Scheinzwecke gerichtet sind und den Willen zerstreuen, anstatt ihn zu sammeln, sind sie als Untugenden anzusprechen, auch wo sie unter der Form des Selbstzwecks erscheinen: vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae atque honestae putentur esse virtutes, cum referuntur ad se ipsas nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae ac superbae

---

[1]) Wie Mausbach, a. a. O. II S. 259, nach anderen mit Recht bemerkt. — Wenn er jedoch daneben so stark betont, daß der Ausdruck splendida vitia sich weder XIX 25 noch sonst bei Augustin finde — den Anlaß zu dieser Kombination hat wahrscheinlich Retract. I 3, 2 gegeben, wo Augustin ein früheres Wort zurücknimmt, nämlich die Konzession: philosophos non vera pietate praeditos virtutis luce fulsisse (S. 259 Anm. 1) —, so kann ich darin keine Entlastung sehen; denn der Ausdruck ‚glänzende Untugenden' muß nicht höhnisch verstanden werden, und man könnte umgekehrt bedauern, daß nach dem Text von XIX 25 die heidnischen Tugenden nicht einmal leuchtende (wenn auch blendende), sondern ganz farblose Untugenden sind. — Ebenso kann ich die gegen Paulsen erhobene Einwendung, Augustin habe die Tugenden der Heiden nicht deshalb verurteilt, weil sie sich nicht auf Gott beziehen, sondern sofern sie sich nicht auf Gott beziehen (also nicht objektiv, sondern subjektiv: I S. 208 Anm. 1), nicht für erheblich halten. Sie ist erheblich für die Würdigung der Römertugenden, aber nicht für die Würdigung der Heidentugenden überhaupt, wie sie im 19. Buch erfolgt; denn hier ist generell vorausgesetzt, daß sie sich nicht auf Gott beziehen. Vgl. XIX 1 ff. 2, 346 ff.

[2]) Vgl. hierzu namentlich ep. 155, 12, wo die Abhängigkeit von Gott — mihi Deo adhaerere bonum est — als die innere Einheit und Kraft der vier Kardinaltugenden gewürdigt wird.

sunt, ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt (XIX 25. 2, 401)[1].

Die wahre Tugend existiert nur im Gewande der Demut, der ehrfürchtigen Abhängigkeit von Gott. Die heidnischen Moralphilosophen dagegen, allen voran die Stoiker, erziehen systematisch zum Tugendstolz. Das ist ihr schlimmster[2], aber nicht ihr einziger Fehler. Die stoische Ethik zumal ist nicht nur deshalb abzulehnen, weil sie die Klangfarbe des Sittlichen verdirbt, sondern auch aus dem tieferen Grunde, weil ihr sittliches Ideal innerlich hohl und unwahr ist. Sie verwechselt Pathos und Kraft, geistige Stumpfheit mit Seelengröße. Das Gemüt ist nicht, wie die Stoiker wollen, eine Krankheit, die überwunden werden muß, sondern das Atemholen der Seele. Melior est natura sentiens et cum dolet quam lapis qui dolere nullo modo potest (XII 1. 1, 513). Die elementaren Regungen der Freude und des Schmerzes, der Furcht und der Hoffnung strömen das Leben der Seele aus, und ein heiliger Zorn ist besser, als eine unheilige Gelassenheit[3]. Rectam rationem istae affectiones sequntur, quando ubi oportet adhibentur. Gott selbst hat es so gewollt; denn er hat den Menschen mit der Anlage zu Gefühl und Empfindung geschaffen: hos motus certae dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, ut cum voluit factus est homo (XIV 9. 2, 22f.)[4].

Die Stoiker irren, wenn sie die Ruhe des Gemüts mit dem Opfer der Seelenlosigkeit erkaufen. Sie machen den Menschen dadurch nicht menschlicher, sondern im eigentlichen Sinne unmenschlich: humanitatem totam potius amittunt, quam veram adsequuntur tranquillitatem (XIV 9. 2, 25). Sie beruhigen die Seele, indem sie sie töten; sie übersehen völlig, daß alles höhere Leben Kampf ist — weshalb auch der Christ sich als Athlet empfindet (XIV 9. 1, 21) — und setzen die Pose an die Stelle der Kraft. Der stoische Tugendheld hat immer etwas vom Schauspieler an sich. Er lebt und webt im Element der iactantia. Aber tolle iactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines? (V 17. 1, 222). Das Christentum hat diese Maske abgestreift und den Menschen sich selbst zurückgegeben.

---

[1]) Daß vitium ursprünglich nicht ‚Laster', sondern ‚fehlerhafte Schwäche' bedeutet, ergibt sich besonders klar aus XII 1 (1, 513), wo das Streben nach Unabhängigkeit von Gott als vitium bekämpft und verurteilt wird. Zur Erläuterung wird an derselben Stelle die Blindheit ein vitium oculorum genannt.

[2]) Denn virtus quanto superbior eo mendacior (XIX 4. 2, 362).

[3]) Irasci peccanti ut corrigatur, contristari pro afflicto, ut liberetur, timere periclitanti ne pereat, nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat (IX 5. 1, 375).

[4]) Daher gilt von den Christen: metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, et quia est rectus amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent (XIV 9. 2, 20).

Darum ist es, trotz seiner überweltlichen Richtung, die Religion der wahren Humanität, während die verweltlichten Stoiker im Grunde höchst inhuman gestimmt sind [1].

(2) Der ethische Wert der Gemeinschaft.

Wenn es richtig ist, daß Geschichtsphilosophie und Soziologie zusammengehören [2], so ist Augustin der erste gewesen, der diesen Zusammenhang innerlich erfaßt und wirksam ausgesprochen hat. Zwar hat schon Aristoteles den Menschen als *ζῷον πολιτικόν* gewürdigt (Polit. I 2), aber nur, um den Staat daraus abzuleiten und die Notwendigkeit einer allgemeinen Rechtsordnung zu begründen. Augustin hat den Fortschritt zur Geschichte gemacht und die Möglichkeit des geschichtlichen Lebens auf den geselligen Zusammenschluß der Individuen gegründet. Er hat erkannt, daß es Geschichte nur da gibt und daß Geschichte erst da beginnt, wo Menschen sind, die sich zu geordnetem Mit- und Aufeinanderwirken verbinden. Er hat diesen Zusammenhang nicht nur geahnt, sondern deutlich ausgesprochen: unde Dei civitas ... vel inchoaretur exortu vel progrederetur excursu vel adprehenderet debitos fines, si non esset socialis vita sanctorum? (XIX 5. 2, 362f.). Es ist nicht zuviel, wenn man behauptet, daß Augustin sich durch diesen einen Satz ein bleibendes Verdienst um die Philosophie der Geschichte erworben hat; denn solange es eine Philosophie der Geschichte gibt, wird sie mit diesem Satz beginnen und insofern immer auf Augustin als ihren geistigen Vater zurückblicken dürfen.

Nihil est quam genus humanum tam discordiosum vitio, tam sociale natura (XIV 28. 1,555). Die socialis necessitudo (XIV 11. 2, 30) hat Augustin auf Gedanken gebracht, die die ersten Keime zu einer Theorie des geselligen Lebens enthalten. Er sieht einen soziologischen Prozeß, der in drei Stufen vorwärts schreitet. Auf der ersten Stufe steht das Haus, die Familie, der Trost der Menschheit in den Nöten des Lebens, das commune perfugium in vitae malis humani generis (XIX 5. 2, 364). Die Familie, genauer die Verbindung von Mann und Frau, aus der ein Hausstand hervorgeht, ist die Keimzelle des Staates: copulatio maris et feminae, quantum adtinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est civitatis (XV 16. 2, 93) [3]. — Auf der zweiten Stufe steht der Geschlechter-

[1]) Zur Kritik der stoischen Affektenlehre vgl. man im Zusammenhange IX 4 und 5 (1, 371ff.) und XIV 8 und 9 (2, 16ff.). — Die Stellung Augustins zu den Römertugenden speziell bleibt einem späteren Abschnitt vorbehalten.

[2]) Vgl. dazu R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe[3] 1910 III S. 1368ff.

[3]) Herder, Ideen IX 5 (WW Suphan 13, 387): Alle Staaten entstanden spät, und noch später entstanden in ihnen Wissenschaften und Künste; aber

verband, der Stadtstaat: civitas vel urbs. Daraus entwickelt sich auf der dritten Stufe — nun nicht die Nation, wie man erwarten sollte —, sondern, der kosmopolitischen Stimmung der griechisch-römischen Weltkultur entsprechend, gleich der internationale Völkerstaat: orbis (XIX 7. 2, 366). Man wird diese bemerkenswerten Ansätze zu einer Theorie des geselligen Lebens bei aller Unvollendetheit nicht geringer achten dürfen, als die analogen Versuche Platons, eine Völkerpsychologie zu begründen.

Der tragende Gedanke dieser ganzen Betrachtungen ist die Idee der ursprünglichen, gottgewollten Einheit des Menschengeschlechts. Das schönste und kräftigste Symbol dieser Einheit ist die Abstammung aller von einem Elternpaare. Dadurch hat Gott anzeigen wollen, daß die Menschen zusammengehören und zu gemeinsamem Leben berufen sind. Ex uno homine Deus ad commendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituit humanum (XII 23. 1, 550). Hominem singulum creavit, ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur (XII 22. 1, 549). Die Einheit des Menschengeschlechtes, die gottgewollte concors unitas (XII 28. 1, 555), erstreckt sich im eigentlichsten Sinne auf alle Völkerschaften der Erde und ist streng zu nehmen wie ein Glaubenssatz. Quisquis uspiam nascitur homo . . ., quamlibet nostris inusitatam sensibus gerat corporis formam seu colorem sive motum sive sonum sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturam: ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitaverit (XVI 8. 2, 136).

Wir denken an Paulus auf dem Areopag zu Athen, wie er mit dem Evangelium von der Erlösung und vom Gericht die frohe Botschaft von der Einheit der ganzen Menschheit predigt. Augustin hat sie nicht nur gepredigt, sondern methodisch in Kraft gesetzt und eingebaut in die Fundamente seines Werkes vom Gottesstaat[1]. Das ist die zweite Tat gewesen, durch die er sich einen dauernden Platz in der Geschichte der Geschichtsphilosophie gesichert hat; denn erst wo diese Erkenntnis aufleuchtet, wo man die Menschheit nicht mehr im Griechen oder Römer abgebildet sieht, sondern im All der Völker entdeckt, gibt es eine Philosophie der Geschichte.

Familien sind das ewige Werk der Natur, die fortgehende Haushaltung, in der sie den Samen der Humanität dem Menschengeschlechte einpflanzet und selbst erziehet.

[1]) Insofern nennt R. Rocholl, Philosophie der Geschichte I 1878, die Augustinische Konzeption mit Recht eine „Geschichtsphilosophie, entworfen vom Gedanken der Offenbarung aus und demjenigen der Einheit der Menschheit" (S. 28).

(3) Kulturfragen.

In Bezug auf die Philosophie der Kultur sind drei Momente hervorzuheben: die Schätzung der Ehe, die Billigung der Sklaverei und die Würdigung des Friedens. Augustin hat in den Büchern vom Gottesstaat die Ehe so günstig als möglich beurteilt. Gott selbst muß die engste Verbindung von Mann und Frau gewollt haben, da er die Frau aus der Rippe des Mannes geschaffen hat (XII 28. 1, 555). Er hat die Ehe selbst gesegnet; und zwar liegt dieser Ehesegen, was seine heiligende Kraft erhöht, am Anfang, vor dem Sündenfall: donum nuptiarum Deus ante peccatum hominis ab initio constituit (XIV 22. 2, 46). Darum ist es durchaus verkehrt, nach Analogie des sittlichen Lebens, das freilich durch den Sündenfall ein für allemal vergiftet ist, auch das physische Dasein der Menschheit zu beurteilen. Niemand darf sagen, daß die Menschheit nur infolge der Sünde existiert. Die Fortpflanzung an sich kann nicht sündig sein, da sie, mindestens der Idee nach, älter ist, als die Sünde, und da es außerdem ungereimt wäre, den Bestand der aus der fortzeugenden Menschheit aufsteigenden numerositas sanctorum aus der Sünde abzuleiten (XIV 23. 2, 47). Der Unterschied zwischen Einst und Jetzt bezieht sich nur auf den Geschlechtsreiz, der erst durch den Sündenfall hinzugekommen ist und den Fortpflanzungsakt entstellt und getrübt hat[1].

Die Sklaverei hat Augustin, wie alle Kirchenväter vor ihm, gebilligt. Oder vielmehr: er hat sie als ein notwendiges, in seiner Unabänderlichkeit zugleich aber auch heilsames Übel gelten lassen. Gewiß, die Sklaverei ist Folge der Sünde und zwar eine relativ späte Folge, die erst durch Hams Verschulden über die Menschheit gekommen ist[2]. Inzwischen hat sie sich eingebürgert und ist längst aus einem Notstand ein Rechtsstand geworden, den man nicht willkürlich abändern darf. Das Gesetz, welches eben noch die Sklaverei als Strafe verhängt, ist ein Teil des allgemeinen Rechts, das zur Aufrechterhaltung der Ordnung dient und darum gut ist: et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat; quia si contra eam legem non esset

[1]) Post peccatum orta est haec libido (XIV 21. 2, 44). — Bei der idealen Fortpflanzung wäre alles voluntatis sufficientia, libidinis indigentia geschehen und die pudicitia hätte nichts zu leiden gehabt (XIV 23. 2, 49). — Vgl. zur Ehefrage überhaupt XIV 21—26 (2, 44 ff.) und XXI 26 (2, 540), wo die Ehe in die Beleuchtung des Christentums gestellt wird. Eine auf bloßer Sinnenneigung beruhende Ehe steht hinter einer christlichen natürlich zurück. Doch werden die Eheleute, wenn sie übrigens sittlich gelebt haben, beim jüngsten Gericht *ὡς διὰ πυρός* durchkommen.

[2]) Die Nennung Hams als des Stammvaters der Sklaven ist traditionell. Vgl. Justin, dial. 134; Chrysostomus, serm. IV in Gen., opp. ed. Montfaucon IV 658 sqq.

LIBRARY OF THEOLOGY

factum, nihil esset poenali servitute cohercendum (XIX 15. 2, 382). Aber auch daß jemand äußerlich schuldlos in die Sklaverei hineingeboren wird, ist kein so unerhörtes Unrecht; denn Gott läßt seine Gerechtigkeit jeden empfinden, den einen so, den andern anders: novit diversas poenas meritis distribuere delinquentium (Ibid.)[1].

Darum ist es geboten, sich zu bescheiden, und zu denken, daß es immer noch besser ist, einem fremden Herrn, als den eigenen Lüsten zu dienen. Ein ordentlicher Sklave soll sein Werk im Sinne des Apostels treiben, d. i. er soll, anstatt zu grollen, das Seinige gern und willig tun; dann wird seine Arbeit sich selber adeln (cf. Eph. 6, 5). Als Christ darf er außerdem wissen, daß die Rangunterschiede in der Welt, wie sie nicht ursprünglich sind — nullus natura servus est hominis aut peccati —, so auch nicht ewig sein werden, und daß ihn ein jenseitiges Leben erwartet, wo alles Dienen ein Ende hat (IV 33. 1. 188)[2].

Man hat diese Haltung bequem genannt und Augustin als Opportunisten getadelt[3]. Man hat dabei ein Doppeltes übersehen: erstens dies, daß die sichere Aussicht auf einen Ausgleich im Jenseits für ein Geschlecht, das im Jenseitigen lebte und nicht gewohnt war, mit dem Ewigen zu spielen, eine wirkliche Lösung des Problems bedeutete, ja im Grunde allein entscheidend war. Zweitens hat man nicht bedacht, daß der Sklavenstand mit den Grundlagen des antiken Wirtschaftslebens so eng verwachsen war, daß seine Aufhebung einen Neubau der ganzen Gesellschaftsordnung erfordert haben würde. Die Sklaven waren, an Stelle des Geldes, das lebendige Arbeitskapital[4]. Wenn Augustin ihre Beseitigung gefordert

---

[1]) Die hier versuchte Reduktion des schwierigen Gedankenganges von XIX 15 auf die beiden Hauptformen der Sklaverei: die verschuldete und die unverschuldete, ist angeregt durch die Auslegung Bruno Seidels, die Lehre vom Staat beim heil. Augustinus 1909 S. 31f. — Ich kann übrigens den von Seidel S. 5 betonten Unterschied zwischen seiner Auffassung und dem, was Mausbach sagt (Die Ethik des hl. Augustinus I 327; vgl. 334), nicht entdecken.

[2]) Dazu kommt noch die allgemeine Erwägung (vgl. Seneca, Epiktet): Bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem, etiamsi regnet, servus est (IV 3. 1, 150). — Der Gedanke, daß vor Gott alle gleich sind, in demselben Zusammenhang schon bei Lactantius, divin. instit. V 14: Deus qui homines generat et inspirat, omnes aequos, id est pares esse voluit ... Nemo apud eum servus est, nemo dominus; si enim cunctis idem pater est, aequo iure omnes liberi sumus.

[3]) Vgl. z. B. F. Kolde, das Staatsideal des Mittelalters, Progr. d. ersten städt. Realschule zu Berlin 1902 S. 8: Überall stellt sich Augustin auf den Boden der bestehenden Ordnung, so ungerecht sie auch erscheinen mag.

[4]) Darum hat auch Aristoteles die praktische Aufhebung des Sklaveninstitutes für undurchführbar erklärt. Vgl. Eduard Meyer, die Sklaverei im Altertum 1898, z. B. S. 36, und die Heraushebung der idealen Züge des antiken Sklaventums in der einleuchtenden Schilderung bei Leopold Schmidt, die Ethik der alten Griechen II 1882 S. 203 ff. — Die nationalökonomische Zwangs-

hätte, so wäre er faktisch der „Revolutionär" und „radikale Heißsporn" gewesen, für welchen Sommerlad ihn ausgibt[1]. Etwas anderes wäre es, wenn Augustin die längst durch das Christentum überwundene und erst nach seiner Zeit wieder auftauchende Vorstellung von der selbstverständlichen Ehrlosigkeit der Sklaven erneuert hätte[2]. Aber dies aus III 19 (1, 129) mit Overbeck[3] zu folgern, geht meines Erachtens nicht an; denn wenn auch die Sklaven hier auf einer Linie mit den Verbrechern erscheinen, so redet Augustin hier nicht selbst, sondern reproduziert nur die Anschauungen Roms im Zeitalter des zweiten punischen Krieges[4].

Wenn Augustin in der Sklavenfrage den überlieferten Standpunkt teilt, so ist er in der Würdigung des Friedens epochemachend. Kein Kulturphilosoph des Altertums hat den Wert und die Segnungen des Friedens auch nur annähernd mit der Schärfe und Klarheit Augustins erfaßt. „Das antike Völkerrecht unterscheidet sich dadurch von dem modernen, daß nach moderner Anschauung der Friede, nach antiker dagegen der Krieg das normale Verhältnis der Völker zu einander ist"[5]. Augustin hat diese Auffassung im Prinzip überwunden und faktisch überholt, indem er den unschätzbaren Kulturwert des Friedens entdeckte. Darin ist er moderner Mensch.

Magnum beneficium est pax (III 9. 1, 106). Unter allen Weltwerten ist der Friede der höchste und unbedingteste. Tantum est pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri. Über die dulcedo pacis geht nichts in der

---

lage mag auch Augustin vor Augen gehabt haben, wenn er XIX 15 schreibt: si non possunt a dominis liberi fieri, so sollen sie wenigstens willig sein.

[1]) Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland I 151 und 139.

[2]) Wie wenig selbstverständlich sie der alten Christenheit gewesen ist, beweist die eine Tatsache, daß zwei römische Bischöfe, Pius und Kallist, Sklaven gewesen sind, Kallist sogar Sklave mit übelster Vergangenheit!

[3]) Studien zur Geschichte der alten Kirche 1875 S. 204.

[4]) In der allgemeinen Beurteilung der ganzen Frage kann ich nur Th. Zahn beistimmen, der mit Recht bemerkt, daß das Evangelium nicht mit einem Weltverbesserungsprogramm, sondern mit einer Erlösungsbotschaft in die Welt getreten ist, und daß das Problem erst kritisch wird, seit die barbarischen Anschauungen von Sklaventum und Sklavenehre in die Gesetzgebung der Kirche eindringen. (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1894 S. 79 und 104f.). Das beginnt freilich schon im Zeitalter Augustins, und insofern hätte der Bischof von Hippo wohl energischer sprechen können. Kanon 129 der Karthagischen Synode von 419 rückt die Sklaven auf dasselbe Niveau mit Schauspielern, Ketzern, Heiden, Juden und andern dunklen Ehrenmännern, denen das Recht, als Zeuge zu erscheinen oder in nicht-eigener Sache zu klagen, abgesprochen wird. (Overbeck, Studien S. 209).

[5]) Neumann, Artikel foedus in Pauly-Wissowas Real-Enzyklopädie der klass. Altertums-Wissensch. VI 1909 p. 2818.

Weit (XIX 11. 2,372). Alle menschliche Ordnung haftet am Frieden. Der Friede im Hause, der Friede im Staat ist die Grundlage alles höheren Lebens (XIX 13. 2, 377). Auch der Krieg ist nur ein Kunstgriff, viel Frieden zu haben: pacem requirunt laboriosa bella (XV 4. 2, 63). Pacis intentione geruntur et bella ... Unde pacem constat belli esse optabilem finem (XIX 12. 2, 372). Die Sehnsucht nach Frieden erstreckt sich durch die ganze Welt. Friede ist das Wohl des Körpers, Friede ist das Heil der Seele (XIX 13. 2, 376 f.), nur der Friede macht selig — hic dicimur beati, quando pacem habemus (XIX 10. 2, 370) —, und das ewige Leben wird ewiger Friede sein: vel pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace (XIX 11. 2, 371). Auch die Räuber und ein Unmensch, wie Cacus, die von der Friedensstörung leben, wollen schließlich den Frieden, wenn auch einen imaginären Frieden (XIX 12. 2, 373 f.). Und daß sogar die bewußtlose Natur nach Frieden seufzt, beweist die Erscheinung der Gravitation (XIX 12. 2, 375 f.).

Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenae (XIX 14. 2, 379). Alle höheren Bestrebungen der Menschheit stehen unter dem Weltgesetz des Friedens. Aber diese Hochschätzung des Friedens hat Augustin nicht, wie andere Friedensapostel, zur blinden Verurteilung des Krieges geführt. Auch darin beweist er sich umsichtig und frei. Er hat das sittliche Recht des Krieges in seinen Grenzen anerkannt. Daß es auch heilige Kriege gebe, die Deo auctore geführt werden, mußte er freilich schon um des Alten Testamentes willen zugeben (I 21. 1, 35). Aber er ist auch weiter gegangen und hat selbst den Römern zugestanden, daß ihre Kriege hin und her gerechte Kriege gewesen sind: iusta gerendo bella, non impia, non iniqua, Romani imperium tam magnum adquirere potuerunt (IV 15. 1, 164 f.).

(4) Die christliche Sitte.

Die Frage nach dem besten Leben beantwortet Augustin mit dem Lobpreis der vita contemplativa. Die Ruhe der Kontemplation ist der günstigste Boden für Lebenserhöhung im Sinne des Christentums. Ein Christ und Bürger der Kirche soll ohne Not überhaupt kein Amt übernehmen; und wenn es sein muß, so soll er es tun, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen. Otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum quaerit necessitas caritatis (XIX 19. 2, 388). Hierzu ist zweierlei zu bemerken, erstens, daß das otium contemplationis nicht in dumpfem, geistlosem Brüten besteht, sondern in der kräftigen, freudigen, stetigen Hingebung an die ewige Wahrheit selbst. Zweitens: wenn auch das tätige Leben dem beschaulichen untergeordnet ist, so ist es darum noch nicht schlecht. Es wird sogar positiv wertvoll und gut, sobald es nicht

frei gewählt, sondern aufgenötigt ist, und als Aufgabe und Pflicht, in der Form des Berufs, an uns herantritt. Wenn Gott uns zum Handeln aufruft, ist auch das tätige Leben ein Gottesdienst. Es verhält sich mit dem Beruf, wie mit seinem Gegenbild, der Askese. Auch die Askese ist nur dann wertvoll, wenn sie nicht, wie bei den indischen Büßern, aus Trieb und Gewöhnung erfolgt, sondern secundum fidem summi boni, qui Deus est (XV 20. 2, 99f.).

Zur christlichen Sitte gehört das Almosen, das nicht um des Nächsten, sondern um Gottes und des eigenen Seelenheiles willen gegeben wird: opera misericordiae non ob aliud fiunt, nisi ut a miseria liberemur ac per hoc, ut beati simus (X 6. 1, 411). Das ist die allgemeine Anschauung der alten Kirche, von der auch Augustin nicht abgegangen ist[1]. Aber er dringt auch hier auf Verinnerlichung. Das Almosen ist kein Rechtsmittel, um Gott zu zwingen, noch weniger ein Ersatz für schlechte Gesinnung, am allerwenigsten ein Äquivalent für Schuld und Verbrechen. Gott urteilt nach dem Herzen, nicht nach dem äußeren Gebaren des Gebers: non cui detur, sed quo animo detur, adtendit (XXI 27. 2, 547). Si pro uno scelere omnia sua distribuerent indigentibus membris Christi, nisi desisterent a talibus factis habendo caritatem quae non agit perperam, aliquid eis prodesse non posset (2, 546).

Gute Werke unterstützen das Gebet: propter hoc elemosynae faciendae sunt, ut cum de praeteritis peccatis deprecamur, exaudiamur (2, 546). Das Gebet ist Pflicht, aber kein Freibrief für die Sünde. Man betet, weil man in Sünde verstrickt ist, nicht um desto ungestörter sündigen zu können. Die Bitte um Vergebung ist nur eine ernste Erinnerung daran, daß auch der Beste in Sünden lebt und ohne die Gnade nicht selig wird. Die Sünden, um deren Vergebung wir täglich im Vaterunser beten, sind nur die Sünden der Gerechtfertigten und Geheiligten, nicht die Sünden überhaupt (XXI 27. 2, 548ff.). Inzwischen ist kein Leben so schlecht, um nicht durch Almosen und Gebet zu gewinnen, und keins so gut, um auf die Verbesserung durch beide verzichten zu können (2, 550).

Daß die christliche Sitte den Selbstmord verbietet, ist selbstverständlich. Darin unterscheidet sie sich wieder grundsätzlich von der stoischen Moral, die das Recht zum Selbstmord offen ausspricht und es sogar als den Vorsprung rühmt, den die Intelligenz vor der unintelligenten Natur voraus hat. Für den Christen gilt dagegen die Regel, daß auch das glühendste Ewigkeitsheimweh die gewaltsame Abkürzung des Erdenlebens nicht rechtfertigt (I 20. 1, 34). Selbstmord aus unerträglicher Seelennot ist zu verstehen, aber nicht

---

[1]) Schon die Apostellehre stellt die Bereitwilligkeit zum Geben unter die Wirkungen der Gottesliebe (I 5).

zu billigen; denn auch der Selbstmörder ist ein Mörder — etiam qui se ipsum occidit, homicida est (I 17. 1, 28) — und frevelt gegen das fünfte Gebot. Die christliche Sitte will nicht Gewalt, sondern Ergebung und Geduld [1].

Dritter Abschnitt.

Der Beweis des Christentums. Vernunft und Offenbarung. Der Schriftgebrauch.

Der Beweis des Christentums.

Daß das Christentum die wahre Religion sei, die alle übrigen abzulösen und in sich aufzunehmen bestimmt ist, ist eine der grundlegenden Voraussetzungen des ganzen Werkes vom Gottesstaat. Augustin würde schwerlich daran gedacht haben, die Gegner des Christentums so ernst zu nehmen, wenn es sich nur darum gehandelt hätte, einer schlechteren Wahrheit eine bessere entgegenzustellen, wenn es nicht die Wahrheit an sich gewesen wäre, für die er seine Kraft einsetzte. Das Christentum ist die absolute Religion [2]. Das kann er nicht oft genug wiederholen. Religio Christiana, quae una est salutaris et vera religio (IV 1. 1, 145). Religio nostra, ubi vera sapientia est (XVIII 37. 2, 312). Vera religio (XII 28. 1, 555), veritas Christiana (VI praef. 1, 242) usf.

---

[1]) Vgl. die ganze Kapitelreihe I 17—20 (1, 28 ff.). — Auf die Eigentumsfrage gehe ich nicht ein, da das Werk vom Gottesstaat keine genügenden Anknüpfungspunkte bietet. Nur XXI 26 (2, 540) heißt es, daß man, um Christus zum Grunde zu haben, auf alles muß verzichten können: quisquis sic habet in corde Christum, ut ei terrena et temporaria nec ea quae licita sunt atque concessa praeponat, fundamentum habet Christum. — Außerdem erfahren wir noch, daß es bei der Aufteilung irdischer Güter eine löbliche Sitte ist, wenn der ältere bestimmt und der jüngere sich fügt: pacifica est consuetudo, ut quando terrenorum aliquid partiendum est, maior dividat, minor eligat (XVI 20. 2, 157). — Daß die Behauptung Sommerlads, Augustin habe mit Lassalle gelehrt ‚Eigentum ist Fremdtum geworden', der Einschränkung bedarf, hat Seidel a. a. O. S. 33 f. einleuchtend gezeigt. Auf die von Sommerlad immer wieder herangezogene Maxime: res alienae possidentur, cum superflua possidentur (enarrat. in ps. 147, 12) wäre mit Augustin zu erwidern: aliud sunt divitiae, aliud pecunia (de civ. Dei VII 12. 1, 289). In De civitate Dei hat Augustin den Kommunismus nicht als Pflicht, nicht einmal als Programm, sondern als Extraleistung hingestellt: Christiani, qui excellentiore proposito divitias suas communes faciunt (V 18. 1, 227).

[2]) Augustin leitet in ‚De civitate Dei' religio von religere her: Deum eligentes vel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) — hunc vero religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus (X 3. 1, 406). — Anders Retract. I 13, wo er religio, mit Laktanz (inst. IV 28), von religare ableitet.

Dieser Anspruch auf absolute Geltung ist gründlich motiviert. Es sind nicht weniger als fünf Argumente, die die Wahrheit des Christentums beglaubigen:

(1) der Altersbeweis,
(2) der Weissagungsbeweis,
(3) der Wunderbeweis,
(4) der Einheitsbeweis,
(5) der Beweis des Geistes und der Kraft.

(1) Religiones eo sunt veriores, quo vetustatis auctoritate munitae sunt. Dieser Satz des Arnobius (adv. gentes II 72) spricht die allgemeine Stimmung des Altertums aus, die auch die Stimmung der christlichen Apologeten gewesen ist. Alter und Wert gehören in religiösen Dingen zusammen: je älter, um so glaubwürdiger[1]. Von diesem Axiom aus hat schon Justin zu zeigen versucht, daß das Christentum mit seiner alttestamentlichen Vorstufe die älteste Weisheit der Menschheit ist (Apol. I 44. 54. 59). Ihm sind die Späteren gefolgt. Theophilus von Antiochien schreibt schon eine ganze Abhandlung über diesen Punkt (Ad Autol. III 16—29; von Laktanz, inst. I 23, als ‚liber de temporibus ad Autolycum scriptus' zitiert). Es liegt ihm daran, historisch zu beweisen: *ὅτι οὐ πρόσφατος οὐδὲ μυθώδης ἐστὶν ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος, ἀλλ' ἀρχαιότερος καὶ ἀληθέστερος ἁπάντων ποιητῶν καὶ συγγραφέων, τῶν ἐπ' ἀδήλῳ συγγραψάντων* (III 16). Auch Tatian hat der Altersfrage mehrere Kapitel (36—41) seiner Oratio ad Graecos gewidmet. Klemens von Alexandrien denkt ebenso: *πάσης σοφίας ἀρχαιοτάτη ἡ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία* (strom. I 21, 101). Julius Africanus hat seine Weltchronik geschrieben, um die „Urzeitigkeit" des Christentums zu beweisen, und Eusebius, sein Fortsetzer, läßt die Kirchengeschichte mit dem Austritt des Logos aus Gott beginnen.

Unter den Lateinern ist Tertullian der erste gewesen, der dieses Argument, und zwar sofort mit der ihm eigenen Schärfe und Dringlichkeit, verwertet hat (Apol. 19). Dabei ist es geblieben, solange das Christentum mit dem Polytheismus zu kämpfen hatte[2].

---

[1]) Die Bedeutung des Alters (*παλαιὸς λόγος* Phaed. p. 70 C; Tim. p. 21 A) für die Wahrheit und Glaubwürdigkeit einer heiligen Überlieferung hat schon Platon hervorgehoben. Vgl. seine Äußerung über den Prometheusmythus: *οἱ παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν* (Phil. p. 16 C). Schon die Hellenen mußten ihre geistige Kultur gegen den Vorwurf des ‚Von gestern her' verteidigen. Vgl. die Antwort des ägyptischen Priesters an Solon (Tim. p. 22 B): Ihr Griechen seid alle Kinder; kein Grieche ist ein Greis.

[2]) Eine Ausnahme bildet vielleicht Ambrosius, in seinem Kampf mit Symmachus. Symmachus hatte sich mit Gefühl auf das ehrwürdige Alter der religio Romana berufen. Dagegen bemerkt Ambrosius scharf, daß das

Auch Augustin hat den Altersbeweis. Das Christentum muß schon deshalb wahr sein, weil es die älteste Weisheit ist. Die Weisen Griechenlands und Ägyptens sind, wenn nicht schwächer, so doch mindestens jünger als Moses. Bei den Griechen ist jeder Zweifel ausgeschlossen; denn wenn auch Augustin nicht mehr so kühn gewesen ist, mit den jüdischen und den älteren christlichen Apologeten Moses in die Zeit des Inachus zu setzen [1], sondern mit Eusebius und Hieronymus in die Aera des Kekrops und Prometheus (XVIII 8. 2, 264) heruntergegangen ist [2], so genügt doch auch dieses Alter vollständig, um ihn den ältesten griechischen Theologendichtern: Orpheus, Linus, Musäus, gleichzustellen; ac per hoc ... nihil habent unde sapientiam suam iactent, quo religione nostra, ubi vera sapientia est, si non superior, saltem videatur antiquior (XVIII 39. 2, 312). Etwas unbequemer sind die Ägypter. Aber wenn auch aus der Nachricht, daß Moses in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet ward (Act. 7, 22), zu schließen ist, daß es etwas wie eine ägyptische Philosophie schon vor Moses gegeben hat, so reichen doch die Anfänge der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion bis auf Abraham zurück, nec sapientia Aegyptorum sapientiam prophetarum nostrorum tempore antecedere potuit, quando quidem et Abraham propheta fuit (2, 313).

(2) Der Weissagungsbeweis hat auch bei Augustin die bekannte, schematisch-abstrakte und zugleich rhetorisch-erbauliche Form, die

---

Alte durchaus nicht immer das Gute, sondern eben so oft das Unwahre, Rohe und Formlose sei, von dem man sich loszuringen habe: non erubesco cum toto orbe longaeva converti. Verum certe est, quia nulla aetas ad perdiscendum sera est. Erubescat senectus, quae emendare se non potest. Non annorum canities est laudata, sed morum. Nullus pudor est, ad meliora transire (ep. I 18, 8).

[1]) Cf. Eusebius, Chronik (ed. Schoene, tom. II p. 4): *Μωυσέα ... τοῖς χρόνοις ἀκμάσαι κατὰ Ἴναχον εἰρήκασιν ἄνδρες ἐν παιδεύσει γνώριμοι, Κλήμης, Ἀφρικανός, Τατιανός, τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου, τῶν δὲ ἐκ περιτομῆς Ἰώσηππος καὶ Ἰοῦστος* (nämlich Justus von Tiberias, um 100, der erste Verfasser einer jüdischen National- oder auch Welttabelle; vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I³ 1901 S. 58—63) *ἰδίως ἕκαστος τὴν ἀπόδειξιν ἐκ παλαιᾶς ὑποσχὼν ἱστορίας.*

[2]) Die Zeitgleichungen des Eusebius (Abraham = Ninus, Israel = Inachus, Moses = Kekrops; l. c. p. 4 f.) sind auch die Augustinischen. Cf. XVI 17 (2, 154), XVIII 2 (2, 258) und 3 (2, 260), XVIII 8 (2, 264). — Daß Augustin die Chronik des Eusebius in der Übersetzung des Hieronymus gekannt (und benutzt) hat, beweisen die Zitate XVIII 8 (2, 265), 10 (268), 27 (291), 31 (297 f.). — „Daß auch die von Augustinus zwar nirgends ausdrücklich zitierten *χρονογραφίαι* des Julius Africanus zu den Quellen der Schrift De civitate dei gehörten, ist von K. Zangemeister für Buch III 15 ... zur Evidenz erwiesen (s. Orosius, ed. Zangemeister p. 443) und läßt sich für Buch XVIII wenigstens wahrscheinlich machen." (C. Frick, Die Quellen Augustins im XVIII. Buche seiner Schrift De civitate dei. Höxter 1886 S. 7).

sich durch Irenäus eingebürgert hat. Das Christentum mit seinen Institutionen ist bis in die feinsten Verzweigungen hinein das vollendete Gegenbild der alttestamentlichen Theokratie. Omnes non solum prophetiae ... nec tantum praecepta vitae ..., verum etiam sacra, sacerdotia, tabernaculum sive templum, altaria, sacrificia, ceremoniae, dies festi et quidquid ad eam servitutem pertinet, quae Deo debetur — ea significata et praenuntiata sunt [so nach den besten Handschriften], quae ... et impleta credimus et impleri cernimus et implenda confidimus (III 32. 1, 315). Das Christentum hat vor den übrigen Religionen den großen Vorzug, daß alles in ihm vorausgesagt ist. Es hat prophetica indicia praecedentia futurorum (XIII 21. 1, 586) in Hülle und Fülle und beglaubigt sich durch dieselben in einer unvergleichlichen Art. Auctoritas divinorum librorum vera se narrasse praeterita ex his, quae futura praenuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit (XII 11. 1, 528).

(3) Wo die Weissagung wirkt, kann das Wunder nicht fehlen. Das Christentum hat schon auf seiner alttestamentlichen Vorstufe Wunder über Wunder erlebt. Es sind die Wunder in der Geschichte Israels, quae fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum et multorum falsorumque prohibendum (X 9. 1, 415). Größer ist das Wunder des Lebens Jesu und der Entstehung und Ausbreitung des Christentums, da es doch ganz unwissenschaftliche Naturen waren, die das Evangelium vom Auferstandenen in die Welt getragen haben. Und wenn man die Wunder nicht gelten läßt, durch die diese Männer sich selbst beglaubigten, so wäre der Glaube ohne Wunder, den sie der Menschheit eingestiftet haben, selbst das allergrößte Wunder: si per apostolos Christi, ut eis crederetur resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit (XXII 5. 2, 561) [1].

Wunder geschehen zwar auch bei den Heiden; aber sie sind Dämonenwerk, wie die ewige Lampe im Tempel der Venus (XXI 6. 2, 499), und können sich an Kraft und Größe mit den Wundern des Christentums nicht messen. Miracula deorum gentilium ... nequaquam illis, quae in populo Dei facta legimus, virtute et magnitudine conferenda sunt (X 16. 1, 427 f.). Miraculis, quae per memorias nostrorum martyrum fiunt, nullo modo sunt comparanda miracula,

---

[1]) Diesen ganz modernen Gedanken (vgl. Lessing) hat u. a. Dante wiederholt, Divina Commedia, Paradiso XXIV 106 ff.:

„Se il mondo si rivolse al cristianesmo,"
Diss' io, „senza miracoli, quest' uno
E tal, che gli altri non sono il centesmo."

quae facta perhibentur per templa deorum (XXII 10. 2, 583). Dazu kommt, daß die Wunder des Christentums viel intensiver, als die des Polytheismus, unmittelbar in die Gegenwart reichen und sich fast täglich vermehren, wenn auch die große Welt im allgemeinen nicht viel davon erfährt. Etiam nunc fiunt miracula in Christi nomine, sive per sacramenta eius sive per orationes vel memorias sanctorum eius; sed non eadem claritate inlustrantur, ut tanta quanta illa gloria diffamentur (XXII 8. 2, 566).

Die starke Betonung der Gegenwartswunder durch Augustin ist ein Fortschritt über den Gesichtskreis der früheren Apologeten hinaus. Die ältere Apologetik hatte sich im allgemeinen mit den klassischen Wundern des neutestamentlichen Zeitalters begnügt. Augustin sucht mit allen Mitteln zu zeigen, daß das Christentum nicht nur die Wunderreligion der Vergangenheit, sondern ebensosehr die der Gegenwart ist. Im achten Kapitel des 22. Buches zählt er nicht weniger als 25 Heilungen auf, von denen 24 allein in Afrika, zumeist durch die Stephanus-Reliquien, geschehen und zwar eben jetzt geschehen sind. Er hält diese Erscheinungen für so wichtig, daß er in seinem Kirchensprengel ihre systematische Aufzeichnung angeordnet hat und sein Beispiel zur allgemeinen Nachahmung empfiehlt. Jeder Geheilte soll einen Bericht über seine Heilung verfassen, der vom Bischof durchzusehen, zu beglaubigen, der Gemeinde im Gottesdienst vorzulesen und dann im Archiv der Kirche niederzulegen ist. So wird allmählich ein objektives, einwandfreies und schon wegen seines Umfanges unschätzbares Material zur Apologetik des Christentums gewonnen werden [1].

(4) Daß das Christentum allein im Vollbesitz der Wahrheit ist, bestätigt sich durch die innere Einhelligkeit seiner Lehre, die keine Philosophie erreicht hat. Es kennt nur einen höchsten Zweck, dem alle übrigen untergeordnet sind, während die heidnischen Philosophen es auf nicht weniger als 288 verschiedene Zweckbegriffe gebracht haben (XIX 1. 2, 347). Der miranda consensio der heiligen Schriftsteller stehen die innumerabiles dissensiones philosophorum gegenüber (XVIII 41. 2, 317 und 318). Wenn man die philosophischen Systeme mit einander vergleicht, so hebt immer eins das andere auf, und der letzte Eindruck ist das Gefühl einer ungeheuren Konfusion (2, 319), unter deren verheerenden Wirkungen man schließlich auf die Wahrheit überhaupt verzichtet. Dasselbe gilt von den heidnischen Orakelsprüchen. Wenn Apoll und Hekate von Christus reden, so widersprechen sie sich gegenseitig: inter se dissentiunt (XIX 23. 2, 396).

[1]) Vgl. A. Harnack, das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche. SBA 1910 S. 106 ff. — Für den Wunderbeweis bei Augustin vgl. man überhaupt X 8; 16—18. XXII 5—10.

Das Christentum dagegen befindet sich mit allen seinen Kundgebungen im hellsten Einklang mit sich selbst. Moses und die Propheten, Christus und die Apostel — sie alle verkündigen dieselbe Wahrheit, und es ist nur ein Unterschied der Form, nicht des Inhalts, der zwischen ihrer Verkündigung stattfindet. Aber ist nicht das Alte Testament im hebräischen Text und der griechischen Übersetzung ganz verschieden überliefert? Augustin ist wahrheitsliebend genug, um zuzugeben, daß hier unleugbare Differenzen vorhanden sind. Es läßt sich z. B. nicht bestreiten, daß Methusalem nach der LXX die Sintflut um 14 Jahre überlebt hat, während er nach der hebräischen Überlieferung zweifellos vorher gestorben ist. Auch das ist zuzugeben, daß die beiden einander widersprechenden Berichte sich nicht durch Vermittlungskünste ausgleichen lassen. Aber die Schwierigkeit verschwindet, wenn man folgendes bedenkt. Erstens gilt in solchen Fällen die allgemeine Regel, daß bei Überlieferungsdifferenzen der Urtext entscheidet: cum diversum aliquid in utrisque codicibus invenitur, quando quidem ad fidem rerum gestarum utrumque esse non potest verum, ei linguae potius creditur, unde est in aliam per interpretes facta translatio (XV 13. 2, 85). Zweitens hat man zu bedenken, daß Abweichungen in einzelnen Berichten noch keineswegs eine allgemeine Fehlerhaftigkeit der Überlieferung beweisen. Sondern wo sich Unstimmigkeiten finden, fallen die Fehler entweder den Abschreibern zur Last, oder — und dies ist die eigentliche Meinung Augustins — man hat die Urheber der LXX überhaupt nicht nach Übersetzermaßstäben zu messen, sondern ihnen die souveräne Formgebung zuzugestehen, die die prophetische Inspiration für ihre Hervorbringungen zu allen Zeiten beansprucht hat: ubi non est scriptoris error, aliquid eos divino spiritu, ubi sensus esset consentaneus veritati et praedicans veritatem, non interpretantium munere, sed prophetantium libertate aliter dicere voluisse credendum est (XV 14. 2, 87). Es ist die divina potestas, quae mentem replebat et regebat interpretantis (XVIII 43. 2, 322), die wir in jenen Abweichungen zu verehren haben. Sie können den divinus consensus (XVIII 42. 2, 321) nicht trüben und sind eben so ungefährlich, wie die dunklen Stellen der Schrift, die nur zu dem Zweck überliefert sind, einen um so größeren Schatz von hellen Erklärungen aus sich herauszusetzen (XI 19. 1, 486). Gefährlich sind nur die Häretiker mit ihren zahllosen Sondermeinungen, weil sie durch ihren Eigenwillen den allgemeinen Consensus stören und dadurch das Christentum diskreditieren (XVIII 51. 2, 337).

(5) Die letzte Stütze des Christentums ist der Beweis des Geistes und der Kraft. Während alle andern Religionen den Menschen zerstreuen, faßt das Christentum die Kräfte des Menschen zusammen

in der einen Tugend der Abhängigkeit von Gott (X 3. 1, 407). Wenn die philosophischen Systeme es höchstens zu unsicheren Hoffnungen bringen, so bringt das Christentum überall die freudigste Gewißheit hervor. Was Porphyrius in heißem Verlangen ersehnt hat, die Erlösung vom Bösen und der Macht der Dämonen, hat Jesus Christus längst gebracht. Darum ist das Christentum unwidersprechlich die universelle Religion, weil es die Kraft der Erlösung nicht erst sucht, sondern als Voraussetzung in sich trägt und jedem mitzuteilen bereit ist. Liberandae animae universalis via, quae non est alia quam religio Christiana, ... via non est unius gentis, sed universarum gentium (X 32. 1, 456 u. 457).

Warum es so ist, läßt sich auch im einzelnen zeigen. Das Christentum ist die Weltreligion; denn es ist (1) strenger, unbedingter Monotheismus, während das neuplatonische System in polytheistischen Halbheiten stecken bleibt (X 26. 1, 442f.). Es ist (2) die Religion der Dämonenüberwindung im ethischen und im physischen Sinne. Das Christentum verleiht die Gabe einer sicheren Unterscheidung der Geister, während das neuplatonische System es nur zu unsicheren und zweifelhaften Kriterien bringt. Jedes christliche Mütterchen kann gute und böse Dämonen mit völliger Sicherheit unterscheiden, während der weise Porphyrius in vielen Fällen ratlos ist (X 11. 1, 419). Damit hängt die weitere Tatsache zusammen, daß den Christen im Gebet und Exorzismus ein unfehlbares Mittel zur Dämonenaustreibung verliehen ist (X 22. 1, 435), während Porphyrius in kläglichem Schwanken zwischen dumpfer Magie und kraftloser Philosophie nur halbe und unsichere Erfolge erzielt (X 9. 1, 415). Das Christentum ist (3) die Religion der vollendeten Sittlichkeit. Bene vivere und bene credere gehören in ihm unlöslich zusammen (V 10. 1, 209), während man z. B. selbst von einem Manne wie Seneca nur mit Bedauern feststellen kann, daß die Idee ihn nie und nirgend ins Leben begleitet hat: adfuit scribenti, viventi defuit (VI 10. 1, 267). Im Christentum ist es dagegen so, daß die Erwartung des vollkommenen Lebens im Himmel alle sittlichen Kraftquellen aufschließt und das ganze Erdenleben idealisiert: bene hic ad tempus vivere debent, ut post hanc vitam beate semperque vivere mereantur (II 28. 1, 94f.). Das Christentum hat (4) einen Chor von Märtyrern hinter sich, die seine Wahrheit mit ihrem Herzblut besiegelt haben: was keine andere Religion von sich behaupten kann (XXII 9. 1, 582)[1]. Endlich — und darin gipfelt der Beweis-

[1]) Die Märtyrer sind die Helden der Kirche: martyres nostri heroes nuncupantur (X 21. 1, 434). — Zum Märtyrerkult, dessen enthusiastischer Betrieb bei kritisch gestimmten Heiden immer wieder polytheistische Empfindungen erweckte, bemerkt Augustin: Non tamen martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus, quoniam non ipsi, sed Deus eorum

gang — ist das Christentum (5) die einzige Religion, die bestimmt zum seligen Leben anleitet und das gewährt, wonach die suchende Seele seufzt. Das Christentum hat die vita beata, propter quam unam omnium philosophorum invigilasse ac laborasse videtur industria (VIII 3. 1, 323), und ist zu jeder Zeit bereit, die Willigen dahin zu führen, daß sie dies höchste Gut besitzen, während die litterae saeculares nihil momenti adferunt, quo recte beateque vivamus (XVIII 40. 2, 316)[1].

Vernunft und Offenbarung.

Nulli dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. So hat Augustin in der Kraft der Jugend gesprochen, als noch der Neuplatonismus neben dem Christentum als eine Größe erster Ordnung in seiner Seele lebendig war (contra Acad. III 43). Und wie er die neuplatonische Denkart niemals ganz überwunden hat, so ist auch die Ehrfurcht vor der Vernunft in ihm nie völlig erloschen. Er ist wohl nie so weit gegangen, wie Tertullian in seiner paradoxen Art: die Heiligkeit der Unvernunft im Namen des Christentums auszusprechen.

---

nobis est Deus (VIII 27. 1, 366). Nobis martyres non sunt dii, quia unum eundemque Deum et nostrum scimus et martyrum (XXII 10. 2, 583). So haben schon die Freunde des Polykarp den Märtyrerkult vor den Juden verteidigt: *Χριστὸν μὲν γὰρ ὄντα υἱὸν τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως* (Eus. h. e. IV 15, 42). — Von den Märtyrern gilt außerdem, daß sie in unsichtbarer Weise an der geistigen Herrschaft der Kirche auf Erden teilnehmen (XX 9. 2, 430), und daß sie ihre Wundmale (indicia gloriosorum vulnerum) auch in der Ewigkeit als leuchtende Symbole forttragen werden (XXII 19. 2, 599). — Das Martyrium ist ein Ersatz für die Taufe: quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis (XIII 7. 1, 563).

[1] Vgl. überhaupt II 38 und das ganze 10. Buch, namentlich c. 3, 9—11, 21—23, 26, 29 und 32. — Die wichtigste Ergänzung zu dem hier Gebotenen liegt vor ep. 102, Abschnitt 2: de tempore Christianae religionis. Es handelt sich um die neuplatonische Frage, wie der Anspruch des Christentums auf Universalität mit dem späten Erscheinen Christi vereinbar sei. Augustin beantwortet sie folgendermaßen: Der Einwurf fällt auf die Gegner zurück. Denn (1) kann man dieselbe Frage in Bezug auf die heidnischen Mysterien erheben: warum so spät, warum nicht ewig? (§ 9). (2) Die Ausflucht, die Welt sei nicht eher reif dafür gewesen — übrigens sei die Sache ewig, wenn auch das Sakrament erst nachgekommen sei —, kann das Christentum mit demselben Rechte für sich benutzen (§ 10); um so mehr, als (3) der göttliche Erlösungswille schon vor Christus sich deutlich genug in der weiten Welt bekundet hat (§§ 11 und 12; vgl. De civ. Dei X 25. 1. 439 ff.). Der neuplatonische Einwand trifft demnach (4) jede Religion, folglich keine: am wenigsten das Christentum, das in der Ökonomie der Geschichte die Hand der göttlichen Vorsehung erkennt und einen Tadel jener als einen Zweifel an dieser empfindet und mit Nachdruck ablehnt (§ 13).

Aber es ist bezeichnend genug, daß schon in dieser frühen Kundgebung die Offenbarung voransteht. Es ist wie ein Vorspiel auf das Schlußwort der Augustinischen Theologie: fides praecedit rationem (ep. 120, 3). Der Glaube hat die Vernunft zu leiten. Er bemächtigt sich ihrer, nicht um sie zu stürzen, sondern um sie zu erhöhen, d. i. für seine Zwecke zu verwerten und dadurch gleichsam zu Verstand zu bringen. Denn die geoffenbarte Wahrheit ist nicht das Gegenspiel, sondern die höchste Steigerung der Vernunft. Sie widerstreitet nur dem gemeinen Verstande, nicht der geläuterten Intelligenz: veritas nova consuetudini, non contraria rationi, heißt es ausdrücklich im letzten Buche des Gottesstaates (XXII 7. 2, 565).

Indessen, wie es sich stets wiederholt, daß der Mensch, der zwei Hilfen zugleich besitzt, eine absolute und eine bedingte, zuletzt die absolute sucht und die bedingte fallen läßt, so ist es auch Augustin ergangen. Er ist in Bezug auf die eigenen und selbstgedachten Gedanken der Vernunft immer skeptischer geworden. ‚Wir sehnen uns nach Offenbarung.' Das ist die Stimmung des alternden Augustin. Es ist auch die Stimmung, die durch das Werk vom Gottesstaat hindurchgeht, und zwar mit wachsender Energie.

Man vergleiche die Bewertung der Philosophie im ersten und im zweiten Teil des Werkes. In den ersten zehn Büchern, die, wie wir gesehen haben, 416/17 fertig gewesen sind (s. S. 9), wird die Philosophie im ganzen noch recht positiv gewürdigt. Freilich steht a priori fest, daß der wahre Philosoph — Theologe ist — verus philosophus est amator Dei (VIII 1. 1, 320) —, womit die atheistischen Systeme schon in der Wurzel umgebrochen sind. Aber das hindert Augustin nicht anzuerkennen, daß einige Philosophen mit Gottes Hilfe wahrhaft große Gedanken gedacht haben, wenn auch die Größe nur allzu oft den häßlichen Nebenklang der Selbstbewußtheit (superbia) an sich trägt. Quidam philosophi quaedam magna, quantum divinitus adiuti sunt, invenerunt (II 7. 1, 60).

Das würdigste Beispiel ist Platon und seine Schule. Vom Platonismus spricht Augustin in allen 22 Büchern mit einem fast unveränderten Respekt. Der einzige Punkt, wo er leidenschaftlich wird und auch den Platonismus nicht schont, ist die Frage der Seelenwanderung und des Auferstehungsleibes[1]. Aber hier mußte er heftig sein, weil die Schrift ihn drängte und es schließlich nur ein Entweder-Oder gab. Im übrigen ist er voll Anerkennung.

[1]) Vgl. XII 21, XIII 16—18 (hier 16. 1, 576 das scharfe Wort gegen die, qui se Platonicos vocari vel esse gloriantur, cuius superbia nominis erubescunt esse Christiani). Ferner XXII 25—28, wo Augustin mit Genugtuung feststellt, daß wenigstens Platon selbst das Richtige gesehen habe, indem er lehrte: sine corporibus animas in aeternum esse non posse (27. 2, 620).

Platons Gott ist der Gott des Christentums — deus Platonis qui etiam noster est (X 1. 1, 402. 31. 1, 454) —, und sein ganzer hoher Idealismus ist dem Christentum so nahe verwandt, daß man sich immer wieder fragt, ob er seine Philosophie wirklich aus eigener Kraft gefunden und ob er nicht doch vielleicht irgendwie bei der Grundlegung seines Systems unter dem Einfluß der Schrift gestanden habe (VIII 11. 1, 336ff. XI 21. 1, 490). Platon und seine echten Schüler sind der reinen Wahrheit am nächsten gekommen. Nulli nobis propius accesserunt (VIII 5. 1, 327). Eos ceteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur (VIII 9. 1, 334)[1].

Überhaupt hat Augustin in diesen Zusammenhängen ein helles Auge und einen sicheren Blick für die Bedeutung und Größe der einzelnen Philosophen. Aristoteles ist ihm ein Genie (vir excellentis ingenii VIII 12. 1, 339), Varro trotz seiner zahlreichen Irrtümer ein Muster profunder Gelehrsamkeit — vir doctissimus et gravissimae auctoritatis (IV 1. 1, 146), qui tam multa legit, ut aliquid ei scribere vacuisse miremur, tam multa scripsit, quam multa vix quemquam legere potuisse credamus (VI 2. 1, 247f.). Um so schlechter fährt Cicero, der zungenfertige Diplomat (disertus ille artifex regendae rei publicae III 30. 1, 143), den Augustin mit unnachahmlicher Kürze und Treffsicherheit als philosophischen Dilettanten und Wichtigtuer (vir gravis et philosophaster II 27. 1, 93) charakterisiert.

Zehn Jahre später, im 18. Buche, wo er noch einmal auf die Philosophie im ganzen zu sprechen kommt, ist sein Urteil viel spitzer geworden. Jetzt nennt er die Philosophen allgemein betrogene Betrüger, die Irrtum und Wahrheit planlos durcheinander werfen und ihre Hexenweisheit in des Teufels Küche gebraut haben[2]. Wie elend ist die kraftlose akademische Skepsis, verglichen mit der auf Offenbarung ruhenden Glaubensgewißheit der

[1]) In der unbedingten Verehrung Platons hat Augustin seinen nächsten Vorgänger an Eusebius, der den großen Denker des Idealismus *τὸν θαυμάσιον φιλόσοφον, τὸν δὴ μόνον πάντων Ἑλλήνων ἀληθείας προθύρων ψαύσαντα* genannt hat (praep. ev. XIII 14). Ganz anders Tertullian, der ihn als haereticorum omnium condimentarium beargwöhnt (de anima 23).

[2]) Die Philosophen gehören zur daemonicola civitas (XVIII 41. 2, 317), arbeiten dem Teufel in die Hände und tragen neben zahllosen Irrtümern einige dürftige Wahrheiten vor, die in den heiligen Schriften viel klarer und wirksamer ausgesprochen sind (319 und 320). Die ganze Philosophie wird einst mit dem Weltstaat zum Teufel gehen: illos philosophos in impia civitate, qui deos sibi amicos esse dixerunt, in daemones malignos incidisse certissimum est, quibus tota ipsa civitas subditur, aeternum cum eis habitura supplicium (XIX 9. 2, 369). — Unter den Philosophen, die man in einem Werk wie „De civitate Dei" vielleicht nicht anzutreffen erwartet, sind die indischen Buddhisten (Gymnosophisten) XIV 17 (2, 40), XV 20 (2, 99) und der schon im Altertum lachende Zarathustra XXI 14 (2, 517) hervorzuheben.

christlichen Kirche (XIX 18. 2, 386 f.)! Da sieht man deutlich, wohin die sich selbst überlassene Vernunft zuletzt führt, nämlich zur Selbstauflösung der Intelligenz. Darum bedarf der Mensch der Offenbarung; sie allein kann ihn schützen vor dem schließlichen Bankerott des Selbstdenkertums. Homo, ne ipso studio cognitionis propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius erroris incurrat, opus habet magisterio divino, cui certus obtemperet, et adiutorio, ut liber obtemperet (XIX 14. 2, 380).

Man muß die Philosophen überhaupt nicht zu ernst nehmen: dicunt quod putant, non quod sciunt (XII 10. 1, 526). Um so ernster dafür die heiligen Schriften, die mit der Wahrheit selbst identisch sind[1]. Von hier aus wird auch die Auseinandersetzung mit der weltlichen Geschichtsschreibung nahezu gegenstandslos: non habemus necesse omnia credere, quae historia continet gentium, cum et ipsi inter se historici quasi data opera et quasi ex industria per multa dissentiant (XXI 6. 2, 498). Was Denkwürdiges in der Welt geschehen ist, findet sich viel besser und zuverlässiger in den heiligen Urkunden der Christenheit verzeichnet, die immer recht haben und jede fremde Überlieferung, sofern sie abweicht oder widerspricht, a priori ins Unrecht setzen. Nos vero in nostrae religionis historia fulti auctoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodolibet sese habeant cetera in saecularibus litteris, quae seu vera seu falsa sint, nihil momenti adferunt, quo recte beateque vivamus (XVIII 40. 2, 316)[2].

Es braucht nur angedeutet zu werden, wie verhängnisvoll diese Grundsätze für eine objektive Lösung der großen Aufgabe, die Augustin sich gestellt hatte, werden mußten und tatsächlich geworden sind. Daß es bei dieser engen Haltung überhaupt zu einer umfassenden Konzeption gekommen ist, verdanken wir wesentlich dem Umstande, daß der Bischof von Hippo größer war, als seine methodischen Prinzipien, und daß er durch Ideen zu ersetzen vermochte, was ihm an Kenntnis und objektiver Hingebung fehlte.

Der ganze zweite Hauptteil des Werkes ist nicht sowohl eine Philosophie der Geschichte, als vielmehr eine Philosophie der Offenbarung, über welcher als Leitsatz geschrieben steht: divinae auctoritati humana cedat infirmitas (X 31. 1, 154)!

---

[1]) Den falsa dogmata (XIX 19. 2, 387) der Philosophen tritt nun gegenüber die sancta scriptura, quae mirabilem auctoritatem non immerito habet (XII. 9. 1, 526), treten gegenüber litterae nostrae, quae vere sacrae sunt (XII 11. 1, 528). Veritas dicit (XIV 11. 2, 29. XXI 10. 2, 512). Sanctae scripturae veritas (XIII 21. 1, 585) usw.

[2]) „Die ganze profangeschichtliche Überlieferung dient also nur zur größeren Hervorhebung des biblischen" (A. Niemann, Augustins Geschichtsphilosophie 1895 S. 22).

Der Schriftgebrauch.

Je ausschließlicher Augustin seine Darstellung und Kritik der Weltgeschichte aus den Offenbarungsurkunden hergeleitet hat, um so wichtiger ist es festzustellen, mit welchen Augen er seine Quellen betrachtet und wie er sie auszulegen sucht. Darum haben wir zuletzt seine Schriftprinzipien in einer zusammenhängenden Übersicht voranzuschicken.

Daß die Bibel die älteste Urkunde der Menschheit ist, steht fest, auch gegen die Prioritätsansprüche Ägyptens. Nulla igitur gens de antiquitate suae sapientiae super patriarchas et prophetas nostros, quibus divina inerat sapientia, ulla se vanitate iactaverit, quando nec Aegyptus invenitur, quae solet falso et inaniter de suarum doctrinarum antiquitate gloriari, qualicumque sapientia sua patriarcharum nostrorum tempore praevenisse sapientiam (XVIII 39. 2, 315). Die Bibel ist mit den beiden Testamenten identisch, die sich so zu einander verhalten, daß das Alte Testament der Schatten ist, den das Neue vorauswirft, und das Neue Testament der helle Tag, der auf die Morgendämmerung des Alten folgt. In testamento vetere obumbratur novum (XVI 26. 2, 168). Revelat testamentum novum, quod in vetere velatum fuit (V 18. 1, 228). Vetus testamentum novi occultatio, novum testamentum veteris revelatio (XVI 26. 2, 168)[1].

Trotz dieses engen und unauflöslichen Zusammenhanges, der beide Urkunden auf eine Fläche stellt, ist in Konkurrenzfällen selbstverständlich das Neue Testament die erste und übergeordnete Instanz. Quamvis vetera priora sint tempore, nova tamen anteponenda sunt dignitate, quoniam illa vetera praeconia sint novorum (XX 4. 2, 410). Darum ist z. B. das jüngste Gericht zuerst nach den Aussagen des Neuen Testaments, dann nach denen des Alten zu beschreiben: wie wirs im 20. Buche finden.

Die approbierten Schriften des alten und neuen Bundes sind der Inhalt, aber auch die Grenze des Kanons. Die Apokryphen scheiden aus, da sie neben einigen Wahrheiten viele notorische Irrtümer enthalten. In apocryphis etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas (XV 23. 2, 111). Allzu hohes Alter und unsichere Herkunft haben auch die Schriften Noahs und Henochs von der Kanonisierung ausgeschlossen (XVIII 38. 2, 313). Man muß überhaupt, auch bei den heiligen Schriftstellern, unterscheiden zwischen dem, was sie nur historica diligentia und dem, was sie auctoritate divina gesagt und geschrieben haben (2, 314).

---

[1]) Daneben findet sich auch gelegentlich die dem Vulgärkatholizismus seit den apostolischen Vätern geläufige Auffassung des Neuen Testaments als einer lex secunda (XVIII 54, 2, 343).

Nur das Letzte ist verbindlich, aber auch nur dies ist in den kanonischen Schriften überliefert. Darum stehen sie mit Recht unter dem Dogma der Inspiration: Deo inspirante conscripta sunt (XV 8. 2, 72).

Augustin hat sich streng an den Kanon gehalten, und es ist eine große Ausnahme, wenn er von dieser Regel abweicht. Es geschieht auch nur ein einziges Mal, in der Abrahamsgeschichte, wo er sogar ein haggadisches Stück in seine Erzählung verflochten hat, nämlich die Legende von Nimrod, der Abraham verbrennen lassen will, weil er seinen Glauben geschmäht hat (XVI 15. 2, 151)[1].

Das Alte Testament gebraucht Augustin für gewöhnlich in der latinisierten Form der Septuaginta[2]. Diese ist auch für ihn die vulgata editio (XVI 10. 2, 140), und er tadelt es nicht, daß die meisten Christen von der Existenz des hebräischen Originals überhaupt nichts wissen (XVIII 43. 2, 321). Immerhin hat das Problem des Urtextes und die Aufklärung der zwischen ihm und der Septuaginta bestehenden Differenzen ihn mehr als einmal beschäftigt. Es ist schon früher (S. 59) mitgeteilt worden, daß er sich für alle notorischen Verschiedenheiten der Überlieferung die allgemeine Regel gebildet hat, den Urtext entscheiden zu lassen. Aber er hat auch im einzelnen geforscht und textkritische Untersuchungen angestellt. Er hat sich z. B. umgetan und gefunden, daß Jes. 42, 1ff. die Interpretation des Gottesknechtes durch Jakob-Israel, ein eigenmächtiger Zusatz der LXX ist (XX 30. 2, 484). Er hat zu Gen. 6 festgestellt, daß nur ein Teil der LXX-Handschriften die Lesart angeli et filii Dei hat, andere nur filii Dei, Aquila sogar filii deorum (XV 23. 2, 111). Und vor allem, es ist ihm gelungen, bei seinen Nachforschungen über das Alter Methusalems drei Griechen, einen Lateiner und einen Syrer nachzuweisen, die Methusalem sechs Jahre vor der Sintflut sterben lassen (XV 13. 2, 85)[3].

---

[1]) Die Nachricht steht im Midrasch Rabba zur Genesis, Venedig 1545 sect. 38 fol. 23 c. — Vgl. Billerbeck, Abrahams Leben und Bedeutung für das Reich Gottes nach der älteren Haggada, im „Nathanael", hrsg. von. H. L. Strack XV 1899. S. 47.

[2]) Seine Kenntnis des Griechischen ist eine begrenzte gewesen, mehr virtuos, als gründlich. „His knowledge of Greek was imperfect, limited and incomplete, but cannot be described as merely elementary: it was altogether less than his ability to use it; his method of employing it was more perfect than his knowledge of it was extensive". (Angus, The sources of the first ten books of Augustine's De civ. Dei p. 273. Vgl. die gründliche Untersuchung über die griechischen Kenntnisse Augustins überhaupt p. 236 ff.)

[3]) Hauptstellen für die Behandlung der LXX-Probleme: XV 10—14 (2, 76 ff.), XVIII 42—44 (2, 320 ff.). — Es sei hier beiläufig angemerkt, daß Augustin in Bezug auf den Psalter sich für den Davidischen Ursprung sämtlicher Psalmen erklärt (XVII 14. 2, 236).

Augustin unterscheidet, in formeller Übereinstimmung mit Origenes, einen dreifachen Schriftsinn: den historischen, den allegorischen und den kombinierten. Die beiden ersten Formen sind klar; wie die dritte zu verstehen ist, zeigt das Beispiel der Arche. Hier greifen Historie und Allegorie ineinander. Die Arche ist (1) eine wirkliche Arche — und es ist nicht erlaubt, ihr diese ursprüngliche Bedeutung zu nehmen — (2) eine Allegorie auf die Kirche (XV 26. 2, 114). Ebenso sind die drei Stockwerke der Arche zunächst im eigentlichen Sinne zu nehmen, dann aber auch als das Gegenbild der drei christlichen Grundtugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung (2, 116).

Es unterscheidet Augustin von den griechischen Theologen und auch von Ambrosius, daß er den Mut gehabt hat, die veritas historiae der intellegentia spiritualis als selbständige Größe zuzuordnen und in die traditionelle Verachtung des Wortsinnes nicht einzustimmen. Non sane omnia, quae gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt; sed propter illa, quae aliquid significant, etiam ea, quae nihil significant, adtexuntur. Sogar in prophetica historia dicuntur aliqua, quae nihil significant (XVI 2. 2, 125). Was Augustin erstrebt, ist die mittlere Linie, das Gleichgewicht des historischen und des symbolischen Faktors: mihi sicut multum videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud praeter id, quod eo modo gestae sunt, significare arbitrantur, ita multum audere, qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt (XVII 3. 2, 202).

Der uferlosen Allegoristerei, die schließlich die ganze heilige Geschichte in ein System von Symbolen auflöst, hat Augustin sich bewußt entzogen. Was wäre auch aus seiner Weltgeschichte geworden, wenn alles Geschehen nur Gleichnis ist! Wenn wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, daß seine Kritik der reinen Vernunft die geschichtsphilosophische Aufgabe, die er sich gestellt hatte, von vornherein empfindlich stört, so ist dagegen von seinen Schriftprinzipien zu sagen, daß sie in ihrer besonnenen Haltung der Idee einer Universalgeschichte wenigstens nicht entgegenwirken.

Es ist auch nicht zufällig, daß Augustin auf den sensus mysticus des Origenes als eigenes Prinzip verzichtet hat. Er kennt ihn zwar auch, aber mehr nur als Spielart der Allegorie, nicht als einen besonderen, am wenigsten als den höchsten Sinn. Er spricht von dem mysticus numerus der Schöpfungswoche; es muß ein Geheimnis dabei sein, daß sich die Sechs im Sechstagewerk sowohl aus $1+2+3$, wie aus $1\times2\times3$ konstruieren läßt: da schimmert die Trinität hindurch (XI 33. 1, 510). Einen mystischen Erkenntniswert haben

Jerusalem (= visio pacis) und Babylon (= confusio) als Elementarbegriffe der civitas Dei und civitas terrena[1].

In der eigentlichen Allegorie hat Augustin sich durchaus auf die prägnanten Punkte beschränkt. Eine Ausnahme machen nur die prophetischen Stücke, die generell auf Christus zu deuten sind: omnia de Domino Jesu intelleguntur, quando recte intelleguntur (XVII 9. 2, 227). Im übrigen hält er sich an das wirklich Bedeutende und weiß ihm Erkenntnisse abzugewinnen, die sich weit über die Linie des Überlieferten erheben[2]. Im Gebrauch der allegorischen Methode ist Augustin durchaus schöpferisch und originell, und es scheint fast, als habe er sich derselben nur als eines Kunstmittels bedient, um seinen Geist und sein Gemüt an den heiligen Texten zu entfalten. Die Beobachtung, daß die drei ersten Schöpfungstage ohne Sonne einen Wechsel von Abend und Morgen haben, inspiriert ihn zu einer Theorie der Morgen- und Abenderkenntnis der Dinge, die in den Besitz der späteren Mystik eingegangen und noch bei Spinoza wirksam ist. Die Morgenerkenntnis sieht die Dinge in Gott, folglich in ihrer ewigen Glorie, die Abenderkenntnis sieht sie in sich, d. i. so, wie sie dem gemeinen Auge erscheinen: unruhig, farblos, dämmerhaft-zerflossen[3]. Oder, um ein anderes

---

[1]) XIX 11 (2, 371) und XVIII 41 (2, 319) ausdrücklich als mysticum nomen, bezw. vocabulum eingeführt. — Auch die Arche ist figura magni mysterii (XV 27. 2, 120), ebenso das Öl, mit welchem Saul gesalbt wurde (XVII 6. 2, 218.)

[2]) Zu den überlieferten, auf Philo zurückgehenden Allegoresen gehört außer der „mystischen" Erklärung Jerusalems und Babylons auch: Ham = calidus und Kanaan = motus eorum (XVI 2. 2, 122). Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T. 1875, S. 398. „Echt philonisch ist auch des Augustinus Überschätzung der LXX" (Ibid.).

[3]) XI 7 (1, 469 f.) Der terminus technicus ist diurna et vespertina cognitio, bezw. notitia XI 29 (1, 503) und 31 (1, 505). — Thomas, Summa p. I qu. 59 art. 6: utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina, bejaht im Anschluß an Augustin die Frage nach der Morgen- und Abenderkenntnis der Dinge durch die Engel, mit der Begründung, daß es sich (1) um ein Bild — cognitio secundum similitudinem principii et termini — (2) um angeli illuminati handelt. — Meister Eckhart: Der engel dâ er sich kêret zuo der crêatûre bekennen dâ wirt ez naht. Sant Augustînus sprichet: swenne der engel die crêatûre in gote bekennet, da wirt ein morgen: bekennet diu sêle got in den crêatûren, daz ist ein âbent. Aber der die crêatûren in gote bekennet, daz ist ein morgenlieht. Daz si aber got bekennet, als er alleine in sich wesen ist, daz ist der liehte mittag (Pfeiffer S. 263). — Ebenso Nicolaus von Straßburg (Pfeiffer, Deutsche Mystiker I S. 301) und Heinrich Suso, im Buch der Wahrheit, c. 5 (Bihlmeyer, Susos Schriften 1907, S. 347). — Spinoza, eth. V 29 schol: res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus (opp. ed. Bruder I p. 407). — Die Augustinische Bildersprache ist vorbereitet durch Platon, der schon im ersten Alcibiades

Beispiel zu nennen: wir selbst werden Gottes Sabbat sein oder vielmehr wir sind es schon, wenn wir Ruhe in Gott gefunden haben: requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo (XI 8. 1, 471). Echt augustinisch-innerlich ist auch die Kritik des Kainsopfers. Gott mußte dieses Opfer verwerfen, da Kain sein Herz zwischen ihm und sich geteilt hatte: dans Deo aliquid, sibi autem se ipsum (XV 7. 2, 68).

(p. 133 C) die höchste Erkenntnis als eine Erkenntnis im Spiegel der Gottheit beschreibt: *καί τις εἰς τοῦτο* (sc. *τὸ θεῖον*) *βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα.*

Zweites Kapitel.

Weltstaat und Gottesstaat.

Es sind zwei mächtige Rivalen, in deren welterschütterndem Ringen der Unglaube und der Glaube ihre Kräfte messen: der Weltstaat und der Gottesstaat. Der Weltstaat ist das Gefüge des Unglaubens, im Gottesstaat hat sich der Glaube organisiert. Es ist ein Fehler, wenn man die Begriffe civitas Dei und civitas terrena, ohne dieses Moment zu berücksichtigen, gleich zu spezifizieren sucht. In ihrer universalsten Bedeutung sind Weltstaat und Gottesstaat Allegorieen, in denen sich der Gegensatz des Unglaubens und des Glaubens verbirgt[1]. Das folgt nicht nur aus dem Leitgedanken der Augustinischen Konzeption, sondern wird auch von Augustin ausdrücklich bestätigt. Wir verweisen auf das bedeutsame Wort, daß die Begriffe ‚Weltstaat' und ‚Gottesstaat' mystisch zu verstehen seien: der eine von der welterfüllten, der andere von der gottbestimmten Menschheit. Genus humanum in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo (XV 1. 2, 58). Hier ist es deutlich ausgesprochen, daß unter dem Bilde der beiden Staaten die Mächte des Unglaubens und des Glaubens gedacht sind, die sich um den Besitz der Menschheit streiten und die Menschheit selbst in zwei feindliche Lager spalten.

[1]) Augustin betont — und bestätigt damit die spiritualistische Grundfarbe seiner Konzeption —, daß es bei aller Vielgestaltigkeit der Volkskörper und Nationalverbände eben doch nur zwei civitates sind, die für ihn in Frage kommen, zwei Lebenssysteme, in denen sich die Art und Unart der ganzen Menschheit erschöpft: durch den Sündenfall der Stammeltern factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum armorum vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus (XIV 1. 2, 3.)

Es ist die Schrift gewesen, die Augustin dazu angeregt hat, zunächst die Erscheinung des Glaubens in der Welt unter dem Bilde eines Reiches vorzustellen. Er sagt es selbst, im ersten Kapitel des elften Buches, wo er die Gottesstadt aus Psalm 45, 47 und 86 zitiert, andere naheliegende Stellen „der Kürze halber" übergehend[1]. Aus diesen Stellen, fährt er fort, lernen wir, daß es etwas wie einen Gottesstaat gibt (esse quandam civitatem Dei), und der Wunsch, seine Bürger zu sein, regt sich in uns mit dem heißen Triebe, den sein Stifter uns eingepflanzt hat. — Und nun ergibt sich das Gegenbild des Weltstaates von selbst. „Dem Stifter dieses heiligen Staates ziehen die Bürger des Erdenstaates ihre Götter vor; in ihrer Unwissenheit übersehen sie, daß er der Gott der Götter ist" (1, 461).

Aber die Redeweise der Schrift ist weder die einzige, noch die älteste Vorstufe der Augustinischen Antithese. Es finden sich merkwürdige Analogien bei heidnischen, jüdischen und christlichen Schriftstellern aus der voraugustinischen Zeit, die dem augustinischen Entwurf zum Teil noch näher kommen, manchmal so nahe, daß man sie geradezu als Antezipationen bezeichnen möchte. Augustin wird sie schwerlich im einzelnen gekannt haben. Er hatte Wichtigeres zu tun, als sich nach Vorgängern umzusehen. Aber es ist doch nicht gleichgiltig zu wissen, daß seine Antithese auf einer ganzen Reihe von Linien vorbereitet war und gleichsam in der Luft lag, des Mannes harrend, der den Mut hatte, sie so auszusprechen, daß sie nicht wieder vergessen werden konnte. Darum reden wir in diesem Kapitel zunächst von der Vorgeschichte der Augustinischen Idee und dann erst von seinem eigenen Entwurf.

Erster Abschnitt.

Die Vorgeschichte der Augustinischen Idee.

Die Spuren der augustinischen Antithese reichen bis auf Platon zurück. Der Denker und Dichter der Ideenlehre hat auch den Grund gelegt zu dem, was Augustin in den 22 Büchern vom Gottesstaat geschaffen hat, ja er hat selbst schon die wichtigsten Umrisse des augustinischen Gebäudes vorgezeichnet.

---

[1]) Im Neuen Testament kommen namentlich der Hebräerbrief und die Apokalypse in Frage. Hebr. 11 16: Non confunditur Deus eorum: paravit enim illis civitatem. — 11 10: (Abraham) exspectabat fundamenta habentem civitatem, cuius artifex et conditor Deus. — 12 22: Accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem caelestem. — 13 14: Non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus. Ap. 3 12: Qui vicerit . . ., scribam super eum nomen Dei mei et nomen civitatis Dei mei, novae Jeruralem, quae descendit de caelo. — Ap. 2 12: Ego Johannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de caelo.

Platon läßt den Chor der Ideen um die Zentralsonne des Guten kreisen, das in seiner überweltlichen Art — *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* — mit dem Göttlichen selbst identisch ist. Das Göttlich-Gute, vielmehr Gott selbst, steht im Zentrum der himmlischen und der irdischen Dinge, nicht der Mensch, wie die Sophisten sagen. *Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος* (leg. p. 716 C). Ein erster entscheidender Grundgedanke, der sich bei Augustin wiederholt.

Platon hat längst vor Augustin gesehen, daß Selbstsucht die Naturform der Weltwesen ist, die alles höhere Streben hemmt und alle edleren Kräfte tötet. Er hat sie in seiner eindringlichen Sprache als den Erbfehler und das Verderben der Menschheit geschildert und in der Hingebung an das Gute und Rechte die Kräfte des Aufschwungs zum Besseren gepriesen. Nach Platon wird menschliches Wesen erst da, wo der Mensch sich entschließt, das Rechte zu lieben und auf die Naturform des Ich zu verzichten[1]. Genau das ist die Art der Bürger des Gottesstaates, wie Augustin sie im 28. Kapitel des 14. Buches und an vielen andern Stellen seines Werkes beschreibt.

Platon hat die Idee der Gerechtigkeit entdeckt, zu der auch Augustin sich bekennt. Gerechtigkeit ist nach Platon der Zustand, wo jeder das Seine hat und das Seine tut und in diesem Haben und Tun sich selber findet. *Τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολὺ πραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί* (Rep. p. 433 A). *Ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο* (Rep. p. 433 E). Augustin hat diesen Begriff adoptiert — iustitia ea virtus est, quae sua cuique tribuit (XIX 21. 2, 390); iustitia, cuius munus est, sua cuique tribuere (XIX 4. 2, 359) — und die wichtigsten Folgerungen für das Recht des Welt- und des Gottesstaates daraus gezogen.

Die Kraft der Gerechtigkeit ist der Mutterschoß des platonischen Staates. Auf dieser Idee ruht seine Existenz, ja man kann sagen, daß er um ihretwillen erfunden ist. Der platonische Staat ist die durchdachteste Manifestation der Idee der Gerechtigkeit auf Erden. Darum hat er, wie die beiden feindlichen Reiche bei Augustin, sein Urbild im Himmel:[1] *ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν* (Rep. p. 592 B)[2].

[1]) *πάντων δὲ μέγιστον κακῶν ἀνθρώποις ... ἔστιν ὃ λέγουσιν ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει. τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκάστοτε. τυφλοῦται γὰρ ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἡγουμένους. οὔτε γὰρ ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ χρὴ τόν γε μέγαν ἄνδρα ἐσόμενον στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια, ἐάν τε παρ' αὐτῷ ἐάν τε παρ' ἄλλῳ μᾶλλον πραττόμενα τυγχάνῃ* (leg. p. 731 E, 732 A).

[2]) Darauf hat schon Clemens Alexandrinus hingewiesen: *ἴομεν δὲ καὶ τὴν Πλάτωνος πόλιν παράδειγμα ἔχειν ἐν οὐρανῷ κειμένην* (strom. IV 26. 172, 3).

Ferner, weil die Gerechtigkeit ursprünglich am Individuum haftet, so ist der Staat selbst ein Individuum großen Stils (Rep. p. 432 A, 434 D), wie umgekehrt das Individuum sich als ein Staat im Staate (*ἡ ἐν αὑτῷ πολιτεία* Rep. p. 591 E) betrachten kann. Auch Augustin hat den Staat mit einem Individuum verglichen und die Idee der iustitia divina, d. i. der Konzentration aller Tugenden in dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott, erst am Individuum verdeutlicht, ehe er sie auf den Staat überträgt (XIX 21. 2, 391; 23. 2, 399). Und wenn nach Platon das Glück des Staates davon abhängt, daß die Philosophen in ihm regieren und die Regenten philosophieren (Rep. p. 473 D), so darf man statt des Philosophen nur den Theologen einsetzen — und der echte Philosoph ist, wie wir gesehen haben, Theologe und Gottesfreund —, um Augustins Idealstaat zu haben[1]. Ferner: schon die platonischen Philosophen, genau wie hernach die boni bei Augustin (IV 3. 1, 150), entschließen sich nur aus Pflichtgefühl, nicht aus Neigung, zum Regieren: *οὐχ ὡς καλόν τι, ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντες* (Rep. VII p. 540 B). Und endlich: der große Meister der Konstruktion, der nach dem Urteil Augustins ratione formavit, qualis esse civitas debeat (II 14. 1, 69), hat seinen Staat selbst einen Gottesstaat genannt: *χρῆν δ'εἴπερ τὸ τοιούτου τὴν πόλιν ἔδει ἐπονομάζεσθαι, τὸ τοῦ ἀληθῶς τῶν τὸν νοῦν ἐχόντων δεσπόζοντος θεοῦ ὄνομα λέγεσθαι* (leg. p. 713 A).

Schon Platon hat den Kontrast des Göttlichen und des Widergöttlichen als den Gegensatz zweier Weltmächte empfunden, die fortgesetzt mit einander ringen. Er spricht von zwei *παραδείγματα . . . ἐν τῷ ὄντι ἑστῶτα, τὸ μὲν θεῖον εὐδαιμονέστατον, τὸ δὲ ἄθεον ἀθλιώτατον* (Theaet. p. 176 E), und ruft die stumpfen Geister auf, die diesen Gegensatz nicht sehen. Die feindlichen Mächte des Guten und Bösen verwickeln uns nach Platon in einen ewigen Kampf, der die größte Wachsamkeit erfordert, wo Götter und Dämonen unsere Kampfgenossen sind und je nachdem über uns verfügen: *μάχη ἀθάνατός ἐστιν καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη, ξύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοί τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ'αὖ κτήματα θεῶν καὶ δαιμόνων* (leg. p. 906 A). Sind das nicht die streitenden Weltkinder und Gottesfreunde Augustins, die in den bösen und guten Engeln ihre Vorkämpfer haben? Und auch das ist augustinisch,

[1]) Dem Staate kann nach Augustin nichts Heilsameres widerfahren, als daß wahre Christen in ihm mit Gottes Gnade zur Herrschaft gelangen: Illi qui vera pietate praediti bene vivunt, si habeant scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem (V 19. 1, 230). „Ein Ausspruch, der an einen ähnlichen Platos erinnert, nur daß Augustinus den Christen dem Philosophen des Plato substituiert" (Böhringer, Augustin II² 1878 S. 189).

wenn Platon weiter Sieg und Niederlage in diesem Kampf davon abhängig macht, ob *δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη μετὰ φρονήσεως* oder *ἀδικία καὶ ὕβρις μετὰ ἀφροσύνης* die Kraft und die Pulsader der Kämpfenden sind (Ibid.). Die *σωφροσύνη*, etwa der augustinischen pietas entsprechend, wirkt ebenso bestimmt den Sieg, wie die *ὕβρις*, bei Augustin die superbia, mit einer Katastrophe endet[1].

Endlich kennt Platon auch das Nachspiel im Himmel. Nach einer tausendjährigen Wanderung treten die abgeschiedenen Seelen vor den Richterstuhl der Notwendigkeit, die guten zur Rechten, die bösen zur Linken, und empfangen das Gute und Böse, das sie auf Erden gewollt und getan haben, zehnfach zurück. (Rep. p. 614ff.). Es kommt also schließlich, wie bei Augustin[2], zu einer ewigen Scheidung der Geister, und Platon verherrlicht, wie Augustin, den oberen Weg der Gerechtigkeit und Besonnenheit, der, wenn wir ihn stetig innehalten, uns endlich zu Gott emporführt: *τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς* (Rep. p. 621C).

Die beiden Welten des platonischen Systems, das Reich der sichtbaren und das Reich der unsichtbaren Dinge, die Welt der zeitlichen und die Welt der ewigen Werte, sind die Hebel der neuplatonischen Spekulation geworden und haben dieselbe in eine Jenseitsstimmung gedrängt, die aller Erdgefühle spottet. Nicht als ob die Welt an sich zu verachten wäre — denn sofern sie ist, ist sie gut, wie das Sein immer besser ist, als das Nichtsein: aber die Seele sehnt sich doch heraus aus dem Leibe, den sie als eine Fessel und Schmach empfindet, heraus aus der argen Welt der Vergänglichkeit und des Unbestandes in die Welt des wahren, mit sich selbst identischen Seins, in das überweltliche Geisterreich, wo die ewigen Gestalten wohnen. Dort allein findet sie das Wahre, Gute und Schöne, und das Eine, das hinter diesen dreien thront und sie mit seinem Glanz durchleuchtet. Wer in dem Schönen der Sinnenwelt aufgeht, sagt Plotin, gleicht einem Manne, der ein Spiegelbild, als wäre es das Ding an sich, umfassen will. Er versinkt, wie der Jüngling im Mythus, in die Tiefe der Flut, und ward nicht mehr gesehen. Darum rettet sich der Philosoph beizeiten durch die Flucht in das geliebte Vaterland, in die ewige Heimat der Seele, droben überm Sternenzelt, wo ein lieber Vater sie emp-

[1]) Cette guerre est celle où Socrate a péri, celle où le vrai Sage sera un jour crucifié. Mais elle suppose deux armées, deux camps, deux cités, et Platon aurait pu fournir à Saint Augustin l'idée mère de son chef d'oeuvre. (Rougemont, Les deux cités I 1874 p. 251).

[2]) Augustin hat die platonischen Jenseitsspekulationen durch Ciceros Vermittelung gekannt: XXV 28 (2, 621f.).

fängt und vor allen Verwirrungen schützt. *Φεύγωμεν δὴ φίλην εἰς πατρίδα . . . πατρὶς δὲ ἡμῖν ὅθεν περ ἤλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκει* (ennead. I 6, 8).

Augustin hat diese Stimmung nicht nur geteilt, sondern mit den Worten Plotins als das echte Merkmal der Gottesbürger gepriesen (IX 17. 1, 392). Was er an Plotin und seinen Freunden vermißt, ist nicht sowohl die Erkenntnis des Zieles, als vielmehr die Erkenntnis des Weges, der zur ewigen Heimat führt: videtis utrumque, etsi de longinquo, etsi acie caliginante, patriam in qua manendum est, sed viam, qua eundum est, non tenetis (X 29. 1, 448). Wie nahe Plotin mit seinen Spekulationen dem Werk vom Gottesstaat gekommen ist, sieht man besonders daran, daß er sich mit der Idee getragen hat, eine Philosophenstadt, Platonopolis, zu gründen. Es sollte ein Gemeinwesen sein, in welchem die Grundsätze seiner Philosophie, wie sie sich ihm im Gegensatz zu den übrigen philosophischen Systemen und den Ansichten des gemeinen Denkens immer bestimmter herausgebildet hatten, in aller Strenge verwirklicht wären [1]. Es ist klar, daß diese Platonopolis, wenn sie zustande gekommen wäre, den augustinischen Gottesstaat geradezu antezipiert haben würde.

Ideen zu einer Zweistaatentheorie im Sinne Augustins finden sich auch bei den Stoikern. Wir wissen durch Klemens von Alexandrien, daß sie den Begriff der *πόλις* von den irdischen Stadt- und Staatsverbänden auf die überirdischen, himmlischen übertragen haben. Die Idee der *πόλις* sei viel zu subtil, als daß die Möglichkeit bestünde, sie in den irdischen Stadtstaaten zu realisieren. Die echte *πόλις*, in der das Recht zu seinem Rechte kommt, existiert nur im Himmel, in der Idealität der hyperboreischen und arimaspischen Städte oder der elysäischen Gefilde. *Λέγουσι . . . οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις. λέγεσθαι μὲν γάρ, οὐκ εἶναι δέ. σπουδαῖον γὰρ ἡ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστεῖόν τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων, ὑπὸ νόμου διοικούμενον. . . εἰκόνας τῆσδε τῆς πόλεως καὶ οἱ ποιηταὶ κτίζουσι γράφοντες· αἱ γὰρ Ὑπερβόρεοι καὶ Ἀριμάσπειοι πόλεις καὶ τὰ Ἠλύσια πεδία δικαίων πολιτεύματα* (Strom. IV 26. 172, 2 f.).

Etwas anders, noch mehr in der Art Augustins, hat Seneca sich ausgesprochen. Er unterscheidet ebenfalls zwei Staaten; aber sie sind nicht, wie in dem vorigen Beispiel, dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Er stellt dem politisch-nationalen Rechtsstaat den kosmopolitisch-internationalen Staat der Humanität gegenüber, der Menschen und Götter in einer einzigen, umfassenden

[1]) Porphyrius, de vita Plotini 12.

Organisation mit einander verbindet. Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua di et homines continentur, in qua non ad hunc angelum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur: alteram cui nos adscripsit condicio nascendi. Haec aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium aut alterius alicuius urbis, quae non ad omnes pertineat homines, sed ad certos (De otio IV 1).

Im Judentum hat die Zweistaaten-Idee ihren philosophischen Vertreter in Philo gefunden. Philo schreibt den Gottesmännern allgemein ein hochbeseeltes Streben zu, sich aus der civitas sensibilis in die civitas intelligibilis zu erheben, um festen Wohnsitz in ihr zu nehmen: *θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεῖς καὶ προφῆται, οἵτινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολῖται γενέσθαι· τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν, καὶ ἐκεῖθεν ᾠκησαν, ἐγγραφέντες ἀφθάρτων ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ* (de gigant. § 13). Diese Erscheinung ist aber nur ein besonderer Ausdruck für die allgemeine Duplizität des Menschengeschlechtes. Philo unterscheidet, genau wie Augustin, zwei Menschenklassen, die eine, die im Sinn und Geiste Gottes lebt, die andere, die in den Naturformen des Trieblebens befangen bleibt: diese ist reines Erdprodukt, jene göttlicher Herkunft und Bestimmung. *ὥστε διττὸν εἶναι γένος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι καὶ λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. τοῦτο τὸ εἶδος πλάσμα ἐστὶ γῆς, ἐκεῖνο δὲ θείας εἰκόνος ἐμφερὲς ἐκμαγεῖον* (quis rer. divin. heres § 12)[1].

Nicht lange nach Philo hat ein jüdischer Patriot Rom und Jerusalem als *πόλις κακούργων* und *πόλις θεοῦ* einander gegenübergestellt, und in bewegten Rhythmen den Tag vorausgefeiert, wo die Tituskatastrophe vergessen, die Gottesstadt herrlicher aufgerichtet uud die Stadt der Frevler zertrümmert sein wird, wo man von Gott wird sagen können:

πᾶσαν δ'ἐκ βάθρων εἶλεν πόλιν ἐν πυρὶ πόλλῳ
καὶ δήμους ἔφλεξε βροτῶν τῶν πρόσθε κακούργων,

[1]) Augustin, de vera rel. 50 (MPL. 34 p. 144): Universum genus humanum, cuius tamquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem huius saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat. Quorum in uno est turba impiorum, terreni hominis imaginem ab initio saeculi usque ad finem gerentium. In altero series populi uni Deo dediti, sed ab Adam usque ad Ioannem Baptistam terreni hominis vitam gerentis servili quadam iustitia. — Dieser älteste mir bekannt gewordene Ansatz zu einer Zweistaatentheorie bei Augustin -- die Schrift ‚De vera religione' ist um 390 verfaßt, also zehn Jahre früher, als die nächste, entscheidende Urkunde ‚De catechizandis rudibus' (s. u.) — hat den charakteristischen Ausdruck civitas noch nicht, sondern hält sich wesentlich in den Kategorien Philos.

καὶ πόλιν, ἣν ἐπόθησε θεός, ταύτην ἐποίησεν φαιδροτέραν ἄστρων τε καὶ ἡλίου ἠδὲ σελήνης[1].

Unter den christlichen Schriftstellern hat zuerst Hermas von einem transszendenten Gottesstaat, im Unterschiede und Gegensatz zu den sichtbaren Staaten dieser Welt, gesprochen. Die Christenheit hat, wie bei Paulus, ihr politisches Zentrum im Himmel: ἡ πόλις ἡμῶν μακράν ἐστιν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης (Sim. I 1).

Von einer θεῖα καὶ ἐπουράνιος πόλις der Christen redet sodann Origenes (Contra Celsum VIII 74). Aber Origenes ist viel weiter gegangen als Hermas, ja als irgend einer der vorkonstantinischen Theologen überhaupt. „Hermas stellt dem Weltstaat den Himmelsstaat gegenüber, in welchen die Christen durch Hingabe alles Irdischen und durch das Martyrium eilen sollen, Origenes den irdischen heiligen Kirchenstaat, den auch der asketische Gnostiker als κόσμος τοῦ κόσμου gelten lassen muß, weil extra ecclesiam nemo salvatur" (Harnack, D. G. I[4] S. 697 Anm. 1). Origenes hat die Idee des Gottesstaates verweltlicht und „infolge der außerordentlichen Verbreitung und Machtstellung, welche die katholische Kirche zur Zeit des Philippus Arabs gewonnen hatte, eine uralte christliche Vorstellung umdeutend und eine platonische benutzend, bereits die Idee konzipiert, daß die katholische Kirche der irdische Staat Gottes sei, bestimmt, in die Welt einzugehen, das römische Reich, ja die Menschheit in sich aufzunehmen und die Staaten zu verbinden und zu ersetzen" (Ibid. S. 414). Hätten die Juden es nicht mit Gott verdorben, so hätten wir schon in der jüdischen Theokratie den weltgewordenen Gottesstaat (παράδειγμα πόλεως οὐρανίας Contr. Cels. V 43), wie wir ihn jetzt in der christlichen Kirche verwirklicht finden: ἐστὶ γὰρ ἡ πόλις τοῦ θεοῦ ἡ ἐκκλησία (hom. IV in Jer. § 2. Lommatsch XV 206). Der klassische Ausdruck dieser Gedanken sind die Schlußkapitel des Anticelsus (VIII 68—75). Aber wiewohl die Konzeption von Origenes stammt und an so ausgezeichneter Stelle steht, hat sie die Spekulation im Orient nicht angeregt (Harnack S. 697 Anm. 1).

Unter den lateinischen Theologen sind Lactantius, Ambrosius und Ticonius als Vorgänger Augustins zu nennen. Lactantius, weil er, wie Augustin, den Gottesstaat aus der Idee der vera iustitia entwickelt und eine vernichtende Kritik der heidnischen Staatsideale und Staatsbildungen damit verknüpft, die genau dem Augustinischen Verfahren entspricht. Wir kommen später darauf zurück.

[1]) Oracula Sibyll. V. 418—421. — Nach Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina 1902 (TU. N. F. VIII 1 p. 24ff.) ist dieses Stück bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus von einem ägyptischen Juden verfaßt.

Ambrosius ist durch seine Person und durch die energische Art, mit der er die Interessen der Kirche gegen Kaiser und Reich (Theodosius und Symmachus) vertreten hat, für Augustin sehr wichtig geworden. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae (ep. 20, 19)! Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam est (serm. c. Auxentium 36)! Der Mann, der diese Sprache redete und ihr durch Handlungen Mark und Nachdruck zu verleihen wußte, konnte wohl einen Augustin inspirieren. „An dem königlichen Priester ist dem Augustin die Autorität und Majestät der katholischen Kirche aufgegangen. Nur ein römischer Bischof konnte ihn die lehren, und vielleicht wäre das große Werk De civitate Dei nie geschrieben worden ohne den Eindruck, den Augustin von Ambrosius davongetragen hat" (Harnack D. G. III 4 1910 S. 47)[1].

Auch hat schon Ambrosius hin und her die weltlichen, gottentfremdeten Mächte als regnum peccati zusammengefaßt (z. B. enarrat. in ps. 45 16) und ihnen in der Kirche und ihren Institutionen das regnum pacificum Christi toto orbe diffusum (enarrat. in ps. 40 37) gegenübergestellt, das Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Engel und Menschen umspannt. Beide Reiche gehen nicht etwa aneinander vorüber, sondern liegen fort und fort „im aggressivsten Riesenkampfe" miteinander[2].

Endlich verdient ein Theologe genannt zu werden, dessen großer unmittelbarer Einfluß auf Augustin erst in neuerer Zeit erkannt worden ist: der „Reformdonatist" Ticonius[3]. Ticonius hat in seinem verlorenen, aber rekonstruierbaren Apokalypsen-Kommentar die Weltmächte des Guten und des Bösen als civitas Dei und civitas diaboli einander entgegengesetzt[4]. Hae duae civi-

[1]) Auch der äußerst vorsichtige Reuter wagt „die Vermutung auszusprechen, daß Augustins Ideen über Staat und Kirche in der Anschauung der praktischen Erfolge des Kirchenfürsten in Mailand ihre sekundäre Quelle haben" (Augustinische Studien 1887 S. 150).

[2]) Vgl. Niederhuber, Die Lehre des heiligen Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden 1904 S. 49. Cf. 47 ff., 58 ff., 81 ff. — Auch in der Wertung der superbia, dieses Erbfehlers der Augustinischen Weltbürger, geht Ambrosius dem Augustin voran: Maximum peccatum in homine superbia est, quandoquidem inde manavit nostri origo delicti ... Ipse diabolus per superbiam naturae suae amisit gratiam (enarrat. in ps. 118 7. 8).

[3]) Über Ticonius vgl. man J. Haußleiter PRE. XX 851—855. Ferner W. Bousset, in seiner Bearbeitung des Meyerschen Kommentars zur Apokalypse, [6]1906, S. 56—63. — Den Text hat, soweit die leitenden Ideen in Frage kommen, und darum für unsere Zwecke im allgemeinen ausreichend, Traugott Hahn rekonstruiert, in seinen Tyconius-Studien (= Bonwetsch und Seeberg, Studien zur Gesch. d. Theol. u. d. Kirche VI 2) 1900. — Ich schreibe mit Haußleiter Ticonius. — Der Ausdruck „Reformdonatist" bei Hahn S. 110 Anm. 1.

[4]) Ecce duas civitates, unam Dei et unam Diaboli (Hahn S. 25 Anm. u.). — „Der unheimliche Kreislauf des sich stets von selbst verjüngenden Bösen

tates, una mundo, et una desiderat servire Christo: una in hoc mundo regnum cupit tenere, et una ab hoc mundo fugere: una tristatur, altera laetatur: una flagellat, altera flagellatur: una occidit, altera occiditur: una, ut iustificetur adhuc, altera ut impie agat adhuc. Hae utraeque ita laborant in unum, una, ut habeat unde damnetur, altera ut habeat, unde salvetur[1].

Ticonius hat zwischen 370 und 390 in Afrika gelebt. Sein Apokalypsenkommentar muß kurz vor 380 verfaßt sein; denn Ticonius rechnet nach Ap. 11 3 von Jesu Auferstehung bis zum Weltuntergang 350 Jahre und lebt in unmittelbarer Erwartung des Weltendes[2]. Augustin hat diesen Kommentar gekannt; im dritten Buch der Schrift von der christlichen Wissenschaft zitiert er ihn und teilt sogar eine Stelle daraus mit[3]. Er hat den Ticonius überhaupt geschätzt. Seine erste antidonatistische Schrift gegen Parmenian ist „recht eigentlich zur Verteidigung des Ticonius geschrieben“[4]. Die Hermeneutik des Ticonius, den liber regularum (herausg. von Burkitt in Robinsons Texts and Studies III 1, Cambridge 1894), hat er sodann im dritten Buch der Schrift von der christlichen Wissenschaft eingehend gewürdigt und trotz gewisser Vorbehalte als eine bedeutende methodische Leistung empfohlen[5].

Es wird im Verlauf dieses Kapitels klar werden, daß Augustin an einer ganzen Reihe von Punkten, und zwar zum Teil entscheidenden Hauptpunkten, von dem Apokalypsenkommentar des Ticonius abhängig ist. Dadurch wird die Vermutung nahegelegt, daß er vielleicht auch den entscheidenden Anstoß zu seiner Zweistaaten-Konzeption von Ticonius empfangen hat. Er nennt ihn zwar nirgend als seinen Vorgänger; aber das hat er

---

und der Bösen, dieses mysterium facinoris, des Waltens Satans in der Menschheit, ist es, was Ticonius civitas diaboli nennt“ (S. 26).

[1]) Hahn p. 29 Anm. unten.

[2]) Hahn S. 79. Vgl. Bousset S. 58.

[3]) (Ticonius) in apokalypsi Johannis quaerit, quemadmodum intelligendi sint angeli ecclesiarum septem, quibus scribere iubetur, et ratiocinatur multipliciter, et ad hoc pervenit, ut ipsos angelos intelligamus ecclesias (De doctr. christ. III. 30).

[4]) Hahn S. 115.

[5]) De doctr. christ. III 30—37. — Ticonius quidam qui contra Donatistas invictissime scripsit, quum fuerit Donatista, et illic invenitur absurdissimi cordis, ubi eos non omni ex parte relinquere voluit, fecit librum, quem regularum vocavit, quia in eo quasdam septem regulas exsecutus est, quibus quasi clavibus divinarum scripturarum aperirentur occulta ... Quae quidem consideratae, sicut ab illo aperiuntur, non parum adiuvant ad penetranda quae tecta sunt divinorum eloquiorum; nec tamen omnia, quae ita scripta sunt, ut non facile intelligantur, possunt his regulis inveniri (Doctr. III 30).

auch da nicht getan, wo seine Abhängigkeit von Ticonius sich direkt beweisen läßt.

Es ist auch folgendes zu erwägen. Das Bild von den beiden feindlichen Reichen erscheint in den Büchern vom Gottesstaat nicht zum ersten Mal bei Augustin. Augustin hat es längst gehabt und benutzt, ehe er den ‚Gottesstaat' konzipierte. Es findet sich schon in der Schrift De catechizandis rudibus, die um 400 verfaßt ist, und zwar an zwei Stellen, das eine Mal nur in flüchtiger Andeutung (§ 37), das andere Mal in breiterer Ausführung (§ 31). An dieser zweiten Stelle heißt es: Duae civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separandae, in die vero iudicii etiam corpore separandae. Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem ... omnesque spiritus qui ... gloriam suam subiectione hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt ... Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem.

Hierzu ist folgendes zu bemerken. (1) Augustin spricht an dieser Stelle, genau wie Ticonius, von zwei Geisterreichen. Es handelt sich bei ihm, wie bei Ticonius, um eine ideale Konzeption, die im religiösen Anschauungsunterricht verwendet werden soll. Jeder politische Hintergedanke liegt ihm fern und wird durch den Zusammenhang und die Absicht des Werkes überhaupt von vornherein ausgeschlossen. Auch die Allegorie des Ticonius ist nach Ursprung und Bedeutung ein Stück intuitiver Religionsphilosophie und ganz und gar nicht ein Produkt berechnender Religionspolitik. Ticonius ist allerdings ein Feind des Cäsaropapismus gewesen; aber grundsätzliche Staatsfeindschaft ist ihm nicht nachzuweisen. „Die Weltreiche sind an sich nicht gottwidrig. Die Könige der Erde dienen vielmehr in beiden Reichen, können also auch Gottes Diener sein" (Hahn S. 25).

(2) Es ist sehr auffallend, und muß befremden, daß Augustin eine so originale Konzeption ohne ein einziges begleitendes Wort in seine Abhandlung eingefügt haben sollte. Man erwartet mindestens eine Andeutung darüber, daß hier etwas Neues und Ungewohntes geboten wird. Statt dessen redet Augustin, als ob er etwas Bekanntes vortrüge, was seinen afrikanischen Freunden längst vertraut ist. Es liegt sehr nahe, anzunehmen, daß die ganze Vorstellung durch Ticonius afrikanisches Gemeingut geworden war, ehe Augustin sich ihrer bemächtigte.

Dazu kommt (3), daß Augustin schon in diesem ersten Entwurf den Kontrast der beiden feindlichen Reiche in bemerkens-

werter Weise an dem Gegensatz Jerusalems und Babylons verdeutlicht hat: sicut Jerusalem significat civitatem societatemque sanctorum, sic Babylonia significat civitatem societatemque iniquorum (De cat. rud. 37). Nun geht diese Vergleichung ja zweifellos zuletzt auf die biblische Sprechweise zurück; aber im Zusammenhang unserer Beobachtungen kann es wenigstens nicht gleichgiltig sein, daß sie sich schon in demselben Sinne bei Ticonius findet[1].

Zweiter Abschnitt.

Der Augustinische Entwurf.

Wenn die Originalität der Augustinischen Konzeption durch die Erforschung ihrer Vorgeschichte in einem größeren Umfang, als man bisher angenommen hat, beschränkt wird, so ist die innere Selbständigkeit seines Entwurfs doch von der Art, daß sie alle früheren Versuche in den Schatten stellt. Was seine Vorgänger gegeben haben, sind, wenn man Ticonius ausnimmt, dessen Spuren wir noch vielfach an wichtigsten Punkten begegnen werden, schließlich doch nur Anregungen und Ideen; Augustin hat ein fertiges Ganzes geliefert und ein vollständiges Gemälde hinterlassen, während jene über die allgemeinsten Umrisse zu einem solchen kaum hinausgekommen sind.

Es ist die Aufgabe dieses Abschnittes, den Augustinischen Entwurf, der durch die Vielheit der bei seiner Abfassung zusammenwirkenden Faktoren ein zwar sehr reiches, aber auch höchst kompliziertes Gebilde geworden ist, in seine Elemente zu zerlegen und möglichst organisch aufzubauen. Dazu empfiehlt sich am meisten die genetische Methode; denn daß es unmöglich ist, die Augustinischen Gedanken zu systematisieren, ist von der Mehrzahl der Forscher längst anerkannt und wird auch durch die folgende Abhandlung deutlich werden. Organisch aber soll die folgende Analyse auch darin verfahren, daß sie die innerhalb der allgemeinen Fragestellung liegenden Einzelprobleme, im Gegensatz zu der üblichen, auch durch die neuesten Untersuchungen nicht überwundenen Methode, streng im Zusammenhange des Ganzen behandelt. So allein wird es möglich, die schwebende Stimmung des Augustinischen Entwurfs, die das Geheimnis seiner Wirkungen ist, auch in der Nachbildung zu erreichen und nicht nur den offenen, sondern auch den eben so wichtigen latenten Gehalt des Werkes zu ermitteln und seiner Bedeutung entsprechend zu würdigen.

---

[1]) Babylonem, civitatem impiam, . . . diaboli congregationem dicit (Hahn p. 25 Anm.) — Jerusalem, quae est ecclesia dei vivi (p. 84 Anm. 3).

Die folgende Untersuchung geht von der Beobachtung aus, daß man die Augustinischen Gedanken über Weltstaat und Gottesstaat unter zwei leitende Gesichtspunkte zu stellen hat, die sich zwar nicht geradezu ausschließen, aber doch deutlich genug gegeneinander abgrenzen und deren Kombination dem Ganzen seine eigentümlich elastische Haltung gibt: es ist der Gesichtspunkt der Konstruktion und der Gesichtspunkt der Deskription, oder, mit andern Worten, der idealistische und der empiristische Gesichtspunkt.

Wenn Augustin konstruiert, so spricht er in lauter Antithesen, und zwar Antithesen der schärfsten Art, die keine Übergänge und Vermittlungen zulassen. Er hat es selber ausgesprochen, daß das Kunstmittel der Kontrastwirkungen in diesem Falle für ihn Methode ist: gloria civitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis eminebit (I 35. 1, 51). Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts nennt hin und her neben Abels Nachkommen auch Glieder aus der Linie Kains, ut civitas Dei etiam suae adversariae comparatione clarescat (XV 8. 2, 72). Was die Schrift von der weltlichen Linie des Noachischen Geschlechtes, d. i. von der späteren Geschichte der Weltkinder überhaupt erzählt, dient ebenfalls wesentlich der Glorifizierung des Gottesstaates: ad hoc dicitur, ut illa (sc. civitas Dei) ex comparatione contraria proficiat vel emineat (XVI 2. 2, 124f.).

Anders gestaltet sich das Bild, wenn Augustin, was oft und gleichfalls in zusammenhängenden Ausführungen geschieht, auf die empirischen Verhältnisse Rücksicht nimmt und den Weltstaat im Übergange zum politischen Staat, den Gottesstaat im Übergange zur Hierarchie betrachtet. Dann werden die Linien freundlicher, aber auch weniger prägnant. Es wird eine Erweichung des Gegensatzes vorbereitet, die immer weiter um sich greift und eine gewisse Verständigung, ja eine Art von Zusammenklang möglich macht. Dazu kommt es, indem die zweite Betrachtung sich mit der ersten verbindet, sie allmählich balanziert und schließlich zurückdrängt, ohne sie jemals aufzuheben. Das letzte Bild, welches die beiden an sich feindlichen Mächte in relativer Eintracht zeigt, ist also das Resultat der beiden vorangehenden Konzeptionen, und wir unterscheiden demnach in unserer Darstellung drei Hauptstücke:

(1) die Deduktion der beiden Staaten,
(2) den empirischen Charakter der beiden Staaten,
(3) Ergebnisse und Folgerungen[1].

---

[1]) Literatur: A. Dorner, Augustinus 1873 S. 295—312; Böhringer, Augustin II² 1878 S. 183—196; Reuter, Augustinische Studien 1887 S. 106 bis

Erstes Hauptstück.

Die Deduktion der beiden Staaten.

Die Deduktion hat die Form einer durchgebildeten Antithese. Und zwar einer metaphysischen Antithese. Es ist schon im Eingang nachdrücklich betont und am Anfang dieses Kapitels wiederholt worden, daß es der Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens ist, der die wurzelhafte Verschiedenheit der beiden feindlichen Reiche bestimmt und alle übrigen Differenzen als Folgen nach sich zieht. Diese Auffassung ist jetzt im Zusammenhange zu beweisen. Darum reden wir zuerst vom Glauben und Unglauben als organisierenden Prinzipien, und dann von dem metaphysischen Gegensatz der beiden Staaten, wie er sich auf Grund jener Fundamentaldifferenz in seinen Hauptbeziehungen entfaltet.

§ 1.

Glaube und Unglaube als organisierende Prinzipien.

Daß Glaube und Unglaube die Mächte sind, die den Gottes- und Weltstaat inspirieren, ist schon deshalb sehr wahrscheinlich, weil sie bereits in dem ersten Entwurf, in De catechizandis rudibus, in dieser Funktion erscheinen. Wir lesen dort § 36: „Zum Gottesstaat gehören alle geheiligten Menschen, die da waren, sind und sein werden; und alle geheiligten Geister, auch die, welche in den hohen Himmelszonen in frommer Abhängigkeit Gott gehorchen und den frechen Hochmut des Teufels und seiner Engel nicht teilen.“ Hier ist der Glaube, unter der Form der Abhängigkeit von Gott und der Verklärung der menschlichen Natur, deutlich als das organisierende Prinzip der civitas Dei aufgepflanzt. Die Folgerung für das Gegenreich der civitas terrena als der ursprünglichen Objektivation des Unglaubens ergibt sich von selbst.

Daß es sich in den 22 Büchern von Gottesstaat ebenso verhält, läßt sich aus drei Momenten beweisen: (1) aus der Absicht des Werkes, (2) aus dem Begriffswert von civitas, (3) aus den Augustinischen Determinationen.

152; Th. Sommerlad, die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland I 1900 S. 101 ff., II. 1905 S. 1 ff.; Derselbe, das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters 1902; F. Kolde, das Staatsideal des Mittelalters. Teil I. Seine Grundlegung durch Augustin. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der ersten städtischen Realschule zu Berlin. Ostern 1902. J. Mausbach, die Ethik des heiligen Augustinus I 1909 S. 326 ff.; Br. Seidel, die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus (= Kirchengeschichtliche Abhandlungen, hrsg. von Sdralek IX. 1) 1909.

Die starken Übertreibungen Sommerlads, der Augustin als exzentrischen Schwärmer zeichnet, sind schon durch Mausbach und Seidel so gründlich berichtigt, daß eine nochmalige Widerlegung überflüssig ist.

(1) Wenn man die beiden Hauptmassen der libri de civitate Dei, Buch 1—10 und Buch 11—22, im ganzen übersieht und mit einander vergleicht, so ist der erste Eindruck der, daß mit den Begriffen civitas Dei und civitas terrena eine Art von Verwandlung vor sich geht. Sie scheinen erst im zweiten Teil sich zu spezifisch religiösen Mächten zu verdichten und Träger von Ideen zu sein, während sie im ersten rein historisch, als der römische Staat und die organisierte Christenheit, aufgefaßt zu sein scheinen. Aber sie scheinen nur so, sie sind es nicht. In Wirklichkeit stehen sich beide Mächte schon im ersten Hauptteil als die Potenzen des Glaubens und des Unglaubens gegenüber; und wo der ungläubige römische Staat verurteilt wird, geschieht es, bis auf wenige Ausnahmen, von denen später zu reden sein wird, nicht, weil er Staat, sondern weil er ungläubig ist.

Daß Augustin von Anfang an den Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens als das Grundmotiv des ganzen Werkes, also auch der ersten zehn Bücher, und zwar in seiner idealen Bedeutung, vor Augen gehabt hat, beweist die Vorrede zum ersten Buch. Er sagt da nicht: Ich will zunächst historisch sein und zeigen, daß der Staat im argen liegt und daß es überhaupt keinen Staat geben darf, sondern es ist die Idee, die ihn von Anfang an beflügelt und seinen Gedanken die Richtung gibt. Er will, wie es in der Vorrede heißt, dem Hochmut die Kraft der Demut zeigen, der Selbstherrlichkeit des weltlichen Strebens die überlegene Größe der freien Abhängigkeit von Gott: ut persuadeatur superbis, quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina temporali mobilitate nutantia non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat (I praef. 1, 3). Und ebenso bezeichnet er rückblickend am Ende des zehnten Buches als den Inhalt der ersten zehn Bücher die Widerlegung der impii, qui conditori sanctae civitatis ... deos suos praeferunt (X 32. 1, 460). Es sind also schon hier zwei Geisterreiche, das Reich des Glaubens und das Reich des Unglaubens, deren Gegensatz den Gedankengang Augustins beherrscht.

(2) Dasselbe ergibt sich für das ganze Werk — die ersten zehn Bücher nicht ausgenommen — aus einer Analyse des Begriffes civitas. Nicht direkt, aber indirekt. Es ist für das Verständnis der Augustinischen Gedanken verhängnisvoll geworden, daß man civitas zu sorglos mit ‚Staat' übersetzt hat. Gewiß kann civitas unter Umständen auch ‚Staat' heißen; aber weder ist dies die ursprüngliche, noch die einzige, ja nicht einmal die regelmäßige Bedeutung des Begriffs. Augustin hat selbst eine verbindliche Definition gegeben, von der wir auszugehen haben. Civitas ist ein

Komplex von Menschen, die irgendwie durch ein Gemeinschaftsband verbunden sind: hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata (XV 8. 2, 73). Das heißt: civitas bedeutet ursprünglich Genossenschaft, Bürgerschaft, Verband überhaupt. Es ist so viel wie societas, und in der Tat hat Augustin an zahlreichen Stellen seines Werkes civitas durch societas erklärt: superna civitas, id est hominum societas, quae non secundum hominem in re felicitatis terrenae, sed secundum Deum vivit in spe felicitatis aeternae (XV 18. 2, 97). Oder: haec terrena civitas societasque hominum secundum hominem viventium usque ad huius saeculi finem (XV 20. 2, 99) usw.

Von hier aus ist es dann freilich nur noch ein kleiner Schritt bis zu der Bedeutung ‚Stadt'. Auch diese Gleichung hat Augustin selbst angegeben: post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae (XIX 7. 2, 366). Wenn es daher von Kain heißt: condidit civitatem (XV 1. 2, 59), so ist dies, wie schon Seidel (S. 12) richtig gesehen hat, nicht mit Eucken zu übersetzen: er gründete den Staat, sondern: er baute eine Stadt. Folglich ist auch civitas Dei ursprünglich Gottes Stadt, also symbolisch, wie die Stadt Jerusalem, in der sie ihr Vorbild und Urbild hat (XV 2. 2, 60. XIX 11. 2, 371: ipsius civitatis mysticum nomen Hierusalem = visio pacis usw.). Dasselbe ist von der civitas diaboli zu sagen, sofern sie in Babel vorgebildet ist (Babylon = confusio das mysticum vocabulum civitatis diaboli XVIII 41. 2, 319).

Endlich kann civitas auch den Staat bedeuten. Der Mittelbegriff ist dann der Stadtstaat, die griechische *πόλις*, an die wir z. B. zu denken haben, wenn Augustin von der civitas Atheniensium (XVIII 9. 2, 266) oder der civitas Saguntinorum redet (III 20. 1, 129). In diesem Sinne ist schon Kains Stadt ein kleiner Staat: cum illius hominis familia tanta numerositate cresceret, ut haberet iam populi quantitatem, tunc potuit utique fieri, ut et constitueret et nomen primogeniti sui constitutae inponeret civitati (XV 8. 2, 73), — und so „begreift es sich, daß das Wort civitas unvermerkt von der Bedeutung ‚Stadt' übergeht in die andere ‚Staat', ohne doch die ursprüngliche ganz zu verlieren." (Reuter S. 132)[1].

Darum ist es selten, daß Augustin das Wort civitas vom Staat im großen gebraucht. Diese Bedeutung hat es z. B. oder kann es wenigstens haben, wenn Augustin von dem Eindringen schlechter Sitten redet, durch die die römische civitas ruiniert worden sei

[1]) Wenn Augustin sich darüber Gedanken macht, daß Kain schon eine civitas gegründet haben soll zu einer Zeit, wo erst vier, richtiger drei Menschen auf Erden lebten (XV 8. 2, 71), so hätte er an Platon erinnern können, der im Notfalle schon eine Verbindung von vier bis fünf Menschen als *πόλις* gelten läßt: *εἴη δ' ἂν ἥ γε ἀναγκαιοτάτη πόλις ἐκ τεττάρων ἢ πέντε ἀνδρῶν* (Rep. p. 369 D).

(II 18. 1, 76). Oder wenn es von Fabricius heißt, daß er durch die Versprechungen des Pyrrhus a Romana civitate non potuit develli (V 18. 1, 227). Oder wenn von der civitas Mesopotamiae (XVI 15. 2, 150) die Rede ist, obwohl hier die ursprüngliche Bedeutung ‚Bürgerschaft' deutlich mitklingt. Sie ist sogar die einzig mögliche, wenn z. B. von Cicero gesagt wird: aedilis futurus clamat in auribus civitatis (II 27. 1, 93) usw.

Es wird nicht zu viel sein, wenn wir sagen: wo civitas den Staat bedeutet, da ist es der Staat als organisierte Bürgerschaft, der Staat als soziologische Größe, und nicht der Staat in seiner spezifisch politischen Art als ein bestimmtes Kultursystem, wie wir ihn an erster Stelle zu denken gewohnt sind. Für diesen politisch wirksamen Staat hat Augustin und die lateinische Sprache andere Begriffe zur Verfügung. Als Hauptbegriff res publica. Der erscheint auch an einer ganzen Reihe von Stellen, ja man darf sagen überall da, wo Augustin vom Staat in unserm Sinne spricht oder sprechen will[1]. Daneben hat er noch andere Begriffe. So spricht er gelegentlich auch vom imperium und regnum Romanum, wie wir vom römischen Reiche sprechen (III 10. 1, 106. IV 3. 1, 148. V praef. 1, 190.—IV 7. 1, 153 usw.).

Was folgt daraus? Es folgt, daß ‚Staat' eine sehr ungenügende, ja geradezu irreführende Übersetzung von civitas ist, da auch in den Fällen, wo beide sich inhaltlich annähernd decken, die Klangfarbe eine verschiedene ist. Diese Feststellung ist deshalb wichtig, weil sie die aus dem Begriff von civitas möglicherweise zu erhebenden Einwände gegen unsere These, daß es sich in dem ganzen Werke ursprünglich um die Konfrontation zweier Geisterreiche handelt, bei denen der Ton auf Geist, nicht auf Reich liegt, wirksam widerlegt. Es ist nur je ein einziger Fall, in welchem Augustin vom Erdenstaat, terrena res publica (XXII 6. 2, 564), und Himmelsstaat, res publica caelestis (II 19. 1, 77), in diesen bestimmten Ausdrücken spricht[2].

(3) Daß es sich in seinem Entwurf generell und ursprünglich um geistige Größen, genauer um Glaubensgrößen handelt, ergibt sich vollends aus dem Gewicht der näheren Determinationen Augustins. Er stellt die beiden Mächte einander gegenüber als

civitas terrena und caelestis (XI 1. 1, 462 u. o.),
civitas temporalis und civitas aeterna (V 18. 1, 223),
civitas mortalis und immortalis (XXI 11. 2, 513),

---

[1]) II 12 (1, 66) 13 (1, 67) 19 (1, 77) 21 (1, 79 ff.) 25 (1, 91) III 15 (1, 119) 19 (1, 129) V 12 (1, 214) 18 (1, 227) usw. Vgl. XIX 21 ff.

[2]) Vgl. auch II 21 (1, 83): res publica, cuius conditor rectorque Christus est.

civitas Dei und civitas diaboli (XXI 1. 2, 487),
civitas Christi[1] und civitas diaboli (XVII 20. 2, 250. XX 11. 2, 434),
populus fidelium und populus infidelium (XX 9. 2, 431),
societas piorum und societas impiorum (XIV 13. 2, 33),
domus hominum qui non vivunt ex fide und domus hominum ex fide viventium (XIX 17. 2, 384) usf.

Schon diese Übersicht genügt, um deutlich zu machen, daß es nicht politische, sondern Glaubensmächte sind, die hier einander entgegengesetzt werden. Es ist noch einmal grundsätzlich zu betonen, daß der Ausdruck civitas im allgemeinen symbolisch zu nehmen ist — duo genera hominum, quae mystice appellamus civitates duas (XV 1. 2, 58) —, und daß civitas Dei und civitas terrena generell den Bund der Gottesfreunde und den Bund der Weltkinder bedeuten, ohne Rücksicht auf Kirche und Staat.

Namentlich ist zu beachten, daß civitas terrena durchaus nicht gleichbedeutend ist mit dem Staat überhaupt. Die civitas terrena ist vielmehr allgemein der Weltbund aller Weltmenschen: terrenae utilitatis vel cupiditatis societas, quam civitatem mundi huius universali vocabulo nuncupamus (XVIII 2. 2, 257). Civitas terrena ist gleich civitas terrigena (XVI 17. 2, 154) oder civitas terrigenarum (XVI 17. 2, 153), sie ist die societas terrenam originem diligentium et terrenae civitatis terrena felicitate gaudentium (XV 15. 2, 88), sie ist die civitas huius saeculi, quae profecto et angelorum et hominum societas impiorum est (XVIII 18. 2, 277), in mundi temporali pace ac felicitate quiescens (XV 17. 2, 94), terrenis tamquam sola sint gaudiis inhians vel inhaerens (XV 15. 2, 89). Sie ist mit einem Worte haec terra (in hac terra vel in civitate terrena X 25. 1, 440), die arge Welt, die Gott verachtet und ohne ihn fertig zu werden glaubt[2]. Civitas terrena ist der Sammelplatz aller derer, die am Irdischen kleben und vom Irdischen weder loskommen können, noch loskommen wollen. Civitas terrena ist der Erd und Himmel umspannende Zusammenhang der irdisch gesinnten und am Vergänglichen haftenden Wesen, der Weltanbeter und Weltvergötterer. Terrena civitas ist die ihren eigenen Normen und Maßstäben überlassene Welt. So kann es von den Römern

---

[1]) Die Ausdrücke civitas Dei und civitas Christi werden von Augustin gleichbedeutend gebraucht. Das Mittelglied ist dann die civitas caelestis, deren Stifter eben so gut auch Christus sein kann: Christus caelestis et aeternae conditor civitatis (XXII 6. 2, 562 u. o.). Im Gottesreiche ist er König: Christus aeternus rex civitatis Dei (XV 20. 2, 99).

[2]) Vgl. Ticonius: haec civitas (sc. diaboli) totus mundus est (Hahn p. 25 Anm.).

heißen, daß sie secundum quandam formam terrenae civitatis boni sind (V 19. 1, 230).

Auch in den ersten fünf Büchern findet sich nur eine einzige Stelle, wo civitas terrena geradezu den römischen Staat bedeutet, nämlich da, wo von Scaevola, Curtius und Decius gesagt wird, daß sie ihre Tugenden in terrena civitate leuchten ließen, was gleich darauf auch so formuliert wird, daß sie sich für ein regnum non in caelo, sed in terra opferten (V 14. 1, 220). Außerdem steht terrena civitas einmal im Gegensatz zum clarissimus senatus und der splendidissima curia caeli, von welcher gesagt wird, daß die Sterndeuter ihr Frevel andichten, die man keiner terrena civitas, d. i. doch wohl keinem Staat auf Erden, verzeihen würde (V 1. 1, 191).

Das sind die einzigen Ausnahmen, die in Frage kommen. Sie können die so reichlich bezeugte ethisch-religiöse Grundbedeutung auf keinen Fall ernstlich modifizieren. Wollte man dagegen einwenden, daß die Mehrzahl der beigebrachten Stellen dem zweiten Teil des Werkes angehöre und also für den ersten nicht beweisend sei, so ist auf ein Doppeltes hinzuweisen.

Erstens. Nicht etwa erst im zweiten Teil, sondern schon im 35. Kapitel des ersten Buches werden die beiden civitates beschrieben als perplexae in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur (I 35. 1, 51). Diese Wendung wäre ganz unverständlich, ja geradezu sinnlos, wenn es sich hier um zwei historisch-greifbare und nicht vielmehr um zwei ideale Potenzen handelte, die miteinander im Kampfe liegen.

Aber vielleicht ist unter civitas Dei im ersten Teil die empirische christliche Kirche gedacht! Dann würde das Gegenbild des politischen Staates sich wenigstens als Folgerung ergeben. Auch diese Möglichkeit ist ausgeschlossen, Spiritualistischer kann die civitas Dei gar nicht beschrieben werden, als V 16 (1, 221), wo es von ihr heißt: Illa civitas sempiterna est; ibi nullus oritur, quia nullus moritur; ibi est vera et plena felicitas ...; ibi non oritur sol super bonos et malos, sed sol iustitiae solos protegit bonos usw. Es ist unmöglich, diese Worte in irgend einem Sinne auf die empirische Kirche zu beziehen. Eine sichtbare Kirche, deren Glieder über den Wechsel von Geburt und Grab erhaben sind, existiert nicht und hat auch für Augustin nie existiert.

Es ergibt sich demnach, auf direktem und auf indirektem Wege, dasselbe Resultat: daß die Begriffe civitas terrena und civitas Dei im metaphysischen Sinne konzipiert sind, und daß das ganze Werk hindurch der elementare Gegensatz, dem alle andern sich unterordnen, der Kontrast des Unglaubens und des Glaubens ist. Glaube und Unglaube sind die Kräfte, die die beiden feindlichen

Reiche regieren und sie vom Himmel durch die Welt zum Himmel oder vom Himmel durch die Welt zur Hölle ziehen[1].

§ 2.

Der metaphysische Gegensatz der beiden Staaten.

Die beiden feindlichen Geisterreiche, die Gemeinschaft der weltbejahenden Mächte und der Bund der Gotteskinder und Gottesfreunde, sind verschieden wie Tag und Nacht. Oder, mit Augustin zu reden: sie unterscheiden sich wie Himmel und Erde, zeitliche Freude und ewiges Leben, eitle Ehren und dauernder Ruhm; es ist ein Abstand zwischen ihnen, wie zwischen der Gemeinschaft der Sterblichen und der Gemeinschaft der Engel, zwischen dem Sonnen- und Mondenlicht und dem ewigen Lichte dessen, der Sonne und Mond geschaffen hat (V 17. 2, 223). Die Gottesbürger leben im Element der Wahrheit, die Weltbürger im Element des Aberwitzes. Das Prinzip des Weltstaates ist vanitas, das Prinzip des Gottesstaates ist veritas (II 18. 1, 76. IV 21. 1, 170. XII 1. 1, 512. XIV 4. 2, 9. XIV 9. 2, 25). Im Reich der Weltkinder regiert die Natur, im Reich der Gottesfreunde herrscht die Gnade. Parit cives terrenae civitatis peccato vitiata natura, caelestis vero civitatis cives parit a peccato naturam liberans gratia (XV 2. 2, 61). Der Bund der Weltanbeter pflanzt sich in der Geschichte durch die natürliche Geburtenkette fort, der Bund der gottbefreundeten Geister wird durch die Wiedergeburt erhalten. Terrena civitas generatione tantummodo, caelestis autem etiam regeneratione opus habet, ut noxam generationis evadat (XV 16. 2, 93f.). Civitatem Dei regeneratio perducit ad alterum saeculum, cuius filii nec generant, nec generantur (XV 20. 2, 99).

Das sind die allgemeinsten Gegensätze, in denen der Artcharakter der beiden feindlichen Reiche sich spiegelt: echte Größe und Größenwahn, wirkliche Kraft und Scheinbegabung, Naturbestimmtheit und Naturüberwindung. Wenn wir von hier aus ins einzelne gehen, so ergeben sich drei Hauptbeziehungen, in denen dieser Gegensatz wirksam wird. Die entscheidenden Punkte, an denen der Kontrast der beiden einander entgegenstrebenden Mächte akut wird, sind

---

[1]) Dieser Abschnitt war schon konzipiert, ehe mir Seidels Untersuchungen über den Begriff der civitas terrena S. 5 ff. bekannt wurden. Seidels Gesichtskreis ist nach Maßgabe seines Themas erheblich enger, als der unsrige; dafür ist er im einzelnen noch subtiler. Jedenfalls hat er das Verdienst, die Notwendigkeit einer pünktlichen Untersuchung der Civitas-Idee erwiesen zu haben. Ich freue mich, mit ihm in den Teilergebnissen zusammenzustimmen. Auch Seidel findet, daß Augustin die ethisch-religiöse Bedeutung von civitas terrena in allen 22 Büchern als Hauptbedeutung beibehält. (S. 6.) — Vgl. S. 14.

(1) ihre Stellung zu Gott,
(2) ihre Stellung zur Welt,
(3) die Stellung ihrer Bürger zu einander.

(1) Die beiden gegnerischen Mächte sind grundverschieden in ihrer Stellung zu Gott. Und zwar unterscheiden sie sich zunächst in Bezug auf den Gottesglauben überhaupt, dann auch in Bezug auf die den Gottesglauben begleitende Gesinnung.

Die Bürger des Weltstaates sind gedankenlose Polytheisten, die Bürger des Gottesstaates sind erleuchtete Bekenner des einen Gottes, der die Wahrheit selber ist, vor dem sich schließlich alles beugen muß. Im Weltstaat herrscht die schädliche Menge der falschen Götter (falsorum deorum multitudo noxia IV 23. 1, 176), im Gottesstaat die Ehrfurcht vor dem wahren Gott (verax veri Dei cultus IV 23. 1, 174). Der Weltstaat schafft sich falsche Götter nach Laune und Leidenschaft, um ihnen durch Opfer zu dienen; der Gottesstaat schafft überhaupt nicht, sondern ist geschaffen, und zwar von dem wahren Gott geschaffen. Er richtet ihm keine Opfer aus, sondern bringt sich selbst als Opfer dar. Civitas terrena fecit sibi quos voluit vel undecumque vel etiam ex hominibus falsos deos, quibus sacrificando serviret; illa autem, quae caelestis peregrinatur in terra, falsos deos non facit, sed a vero Deo ipsa fit, cuius verum sacrificium ipsa sit (XVIII 54. 2, 345).

Weltbürger und Gottesbürger stehen einander gegenüber wie contemptores und cultores Dei (XVI 10. 2, 141). Die Weltgemeinde sucht viele Götter für die menschlichen Angelegenheiten zu gewinnen und teilt jedem Gotte besondere Objekte zu, dem einen den Leib, dem andern die Seele, und in Bezug auf den Leib wieder dem einen den Kopf, dem andern das Genick usf., in Bezug auf die Seele dem einen den Verstand, dem andern das Gemüt; endlich in Bezug auf die Lebensgüter dem einen die Herden, dem andern die Fluren, noch anderen das Vermögen, die feste und die bewegliche Habe, das Glück des Hauses, den Kindersegen usf. Jeder bekommt ein kleines Stück, für dessen Gedeihen er verantwortlich ist. Die Gottesgemeinde legt alles in eine Hand und sammelt ihre Kräfte in der Verehrung des einen Gottes, dem allein jene unbedingte Ehrfurcht gebührt, die im Griechischen *λατρεία* heißt (XIX 17. 2, 385). Im Weltstaat ist es so, daß die Stiftung den Stifter trägt: Rom stand längst, ehe es dem Romulus einen Tempel baute. Im Gottesstaat ist es umgekehrt: da trägt der Stifter die Stiftung. Der Erbauer Jerusalems, der Christusgott (Deus Christus), ist selbst die feste Grundschicht der Gottesstadt, er hat sich gleichsam selber in ihre Fundamente eingebaut. Die Weltstadt glaubt ihren Herrn, weil sie ihn liebt, die Gottesstadt liebt ihren Herrn, weil sie ihn glaubt (XXII 6. 2, 562). Der Grund der Weltstadt ist

ein unsicherer und gefährlicher Boden: noxia fallacia daemonum (IV 2. 1, 148). Gottes Stadt steht fest gegründet: Deus eam condidit, a Deo illuminatur, Deo fruitur (XI 24. 1, 495).

Die Bürger der Gottesstadt leben mit Gott, unbedingte Abhängigkeit von Gott ist das Geheimnis ihres Glückes: bonum quo beati sunt, Deus illis est, a quo creati sunt (IX 22. 1, 397). Die Bürger der Weltstadt können nie froh werden; denn sie pflegen ihr Herz an Scheinwerte zu hängen: deserto Creatore bono vivere secundum creatum bonum (XIV 5. 2, 11). Sie müssen daher durch ihr Selbstgefühl ersetzen, was ihnen an wahrer Größe fehlt, und so kommt es, daß der Gegensatz im Glauben sich zu einem Gegensatz der Gesinnungen verschärft.

Magna est differentia, qua civitas utraque discernitur, una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui (XIV 13. 2, 33). Es ist der Gegensatz der Gottes- und der Selbstliebe, der die Bürger beider Reiche trennt, der ihre Erscheinung in der Welt und ihr Schicksal nach der Welt bestimmt. In dem einen Falle ist es die bis zur Selbstverachtung gesteigerte Gottesliebe, die alles macht, im andern die bis zur Gottesverachtung gesteigerte Selbstanbetung. Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur (XIV 28. 1, 56)[1].

Die Weltmenschen leben nach Menschenart — secundum hominem, hoc est secundum carnem —, die Gottesfreunde leben, wie Gott es haben will: secundum Deum, hoc est secundum spiritum (XIV 9. 2, 25). Nach Menschenart leben aber ist teuflisch. Es verzerrt das ganze Erdendasein zu einer einzigen großen Lüge und führt zu kraft- und freudlosem Stückwerk (XIV 4. 2, 9). Der hochmütige Ungehorsam der Weltkinder ist eine fortgesetzte Beleidigung Gottes, wie der demütige Gehorsam der Gotteskinder sein gnädiges Wohlgefallen erregt.

Denn darin tritt der Unterschied der Gesinnungen am reinsten hervor: superbia und inoboedientia sind die konstanten Merkmale der Weltkinder, während die Gotteskinder sich eben so allgemein durch pietas, humilitas und oboedientia auszeichnen. Der Trotz und der Wille zum Selbstseinwollen, der durch die Reihen der Weltbürger geht, muß es überall mit Gott verderben. Es ist der freche Übermut, wie wir ihn z. B. bei Nimrod finden; denn Nimrod

---

[1]) Diese Schilderung der Gotteskinder erinnert lebhaft an den strengen Stil, in welchem später Calvin, in der Summa vitae Christianae (inst. III 7 §§ 1 ff.), die Art des Christen, wie er sein soll, beschrieben hat.

war ein Jäger nicht vor dem Herrn, sondern wider den Herrn (venator contra dominum XVI 4. 2, 131). Es war die impia superbia, die ihn den Plan zum babylonischen Turmbau fassen ließ (Ibid.), jene superbia, die sich überall selbst an Gottes Stelle setzen möchte, und wenn sie etwas versehen hat, noch außerdem zu feige ist, ihre Fehler einzugestehen[1]. Und die Folge des eitlen Selbstseinwollens ist überall der Ungehorsam gegen Gott. Saul hat durch Ungehorsam gesündigt (peccavit Saul per inoboedientiam XVII 7. 2, 220), und an der Spitze der Weltgeschichte steht Adams Ungehorsam, eo detestabilior quo factus est inoboediens usque ad mortem (XIV 15. 2, 36).

Die Gotteskinder dagegen üben sich beständig in den Tugenden der humilitas und oboedientia, in dem ehrfürchtigen Gehorsam gegen den Herrn, den sie als die oberste und einzige Quelle alles Guten und wenn es sein muß, auch des Bösen verehren. Durch unbedingte Hingebung an das Ewige erhalten sie sich dauernd auf dem Wege zu Gott. Tutam veramque in caelum viam molitur humilitas, sursum levans cor ad Dominum, non contra Dominum (XVI 4. 2, 130). Und der Gehorsam, zu dem sie sich aufraffen, der in Abraham (I 21. 1, 35. XVI 22. 2, 175), David (pietas und humilitas XVII 20. 2, 246) und Christus (XIV 15. 2, 36) ergreifend aufleuchtet, ist der Mutterschoß aller Tugenden: oboedientia .. mater quodam modo est omnium custosque virtutum, quando quidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utile, perniciosum autem suam, non eius a quo creata est, facere voluntatem (XIV 12. 2, 31).

(2) Eben so verschieden, wie in ihrer Stellung zu Gott, sind die Bürger beider Reiche in ihrer Stellung zur Welt. Das zeigt sich in einem Dreifachen: in ihrer Stellung zu den Weltwerten, zum Welterkennen und zur Frage der Weltbeherrschung.

Die Weltkinder hangen an den Weltwerten, als ob sie höchste Güter wären. Der Bund der Gottesfreunde sieht über die Weltwerte hinaus zu dem höchsten jenseitigen Gut im Himmel. Darum ist er auch fähig und bereit, von den Weltwerten abzusehen, und wenn es sein muß, auf sie zu verzichten. Denn er fühlt sich überhaupt als ein Fremdling auf Erden: inter impios peregrinatur ex fide vivens (I praef. 1, 3 u. o.). Ist doch schon Abel, der zweite Ahnherr des Gottesstaates, wie ein Pilger durch die Welt gegangen, ohne festen Fuß in ihr zu fassen: gratia praedestinatus gratia electus,

[1]) Superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam (XIX 12. 2, 375). — Superbia perversae celsitudinis appetitus est. Perversa enim celsitudo est deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodam modo fieri atque esse principium (XIV 13. 2, 32). — Superbia in aliud quaerit referre, quod perperam fecit (XIV 14. 2, 35).

gratia peregrinus deorsum gratia civis sursum (XV 1. 2, 59). Und weil die Gottesfreunde ihr Bürgerrecht im Himmel haben, darum sehen sie die weltlichen Dinge durchaus als Werte zweiter und dritter Ordnung an und üben sich im Haben, als hätten sie nicht: mundo utuntur tamquam non utentes (I 10. 1, 18).

Inzwischen suchen sich die Kinder der Welt, weil sie das höhere Leben nicht kennen, auf dieser Erde recht breit und behaglich einzurichten. Unsere Hauptsorge, sagen sie, ist die, daß unser Wohlstand wächst und daß wir recht viele Zerstreuungen haben. Wer uns die meisten Zerstreuungen schafft, der ist unser Mann, dem huldigen wir. Prachtbauten soll man aufführen und große Feste darin halten und jedermann soll sich dabei, womöglich kostenlos, nach Herzenslust vergnügen können. Überall soll Tanzmusik tönen, und die Theater sollen donnern vom Beifall eines Publikums, das schon in der Absicht hingegangen ist, irgendein schändliches und gemeines Stück zu sehen. Wehe dem Ruhestörer, dem diese Art von Behagen mißfällt, der sie zu ändern oder gar abzuschaffen versucht! Er ist ein Volksfeind, den man nicht hören, sondern womöglich unschädlich machen soll (II 20. 1, 78).

Die Ruhe des Friedens dient den Weltkindern nur dazu, um ungestört ihren Vergnügungen zu leben: neque enim propterea cupiunt habere pacem et omni genere copiarum abundare, ut his bonis honeste utantur, sed ut infinita varietas voluptatum insanis effusionibus exquiratur (I 30. 1, 47). Und weil die Welt ihr Ein und Alles ist, weil sie, wie die unvernünftigen Wesen, nichts Höheres kennen, als die ordinata temperatura partium corporis et requies appetitionum (XIX 14. 2, 379), so „gampeln" sie nach irdischen Gütern, als ob sie die letzten und höchsten wären[1].

Ganz anders die Bürger des Gottesreichs. Die kümmern sich wenig oder gar nicht um die bona carnalia, quibus solis mali perfrui volunt, wie sie umgekehrt die mala carnalia, quae sola perpeti nolunt, mit großer Ruhe und Gelassenheit tragen (II 29. 1, 97). Sie wissen: irdische Reichtümer machen uns nicht glücklich. Wir besitzen nicht viel, wenn wir sie haben, und verlieren nicht viel, wenn sie uns entzogen werden. Aber Gott, der macht uns glücklich, er ist der wahre Reichtum der Seele (Deus, mentium vera opulentia V 18. 1, 224). Und wenn der Gedanke an die himmlischen Güter recht kräftig und lebendig in ihnen wird, so verachten sie alle irdischen Schätze: pro immortalis patriae legibus omnia bona terrena contemnunt (V 18. 1, 224). Den unversöhnlichen Gegensatz beider

---

[1]) Illa terrena bona, quibus solis inhiant, qui meliora cogitare non possunt (IV 34. 1, 188). — Civitas terrena, terrenis tamquam sola sint gaudiis inhians vel inhaerens (XV 15. 2, 89).

Denk- und Lebensformen hat Augustin am knappsten und eindrucksvollsten in folgender Antithese ausgesprochen: Boni ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo (XV 7. 2, 69)[1].

Ein Weltwert besonderer Art ist das Welterkennen. Auch hier gehen beide Reiche weit auseinander. Die Weltkinder neigen zum Agnostizismus, die Gottesfreunde betonen um so nachdrücklicher, daß es wirkliches Wissen gibt. Denn wenn sie auch darin Idealisten sind, daß sie sagen: es ist nicht das Ding, sondern seine Erscheinung, die in die Sinne eingeht und vom Verstande gedacht wird, so sind es doch immer Realitäten, die den Geist nach ihrer Meinung affizieren. Darum sind die Gotteskinder, im Gegensatz zu den Weltmenschen, die einer unfrohen Skepsis huldigen, von einem freudigen Glauben an die Erkenntnis der Wahrheit und an die Wahrheit der Erkenntnis beseelt. Im Gegensatz zu den Akademikern, quibus incerta sunt omnia, omnino civitas Dei talem dubitationem tamquam dementiam detestatur, habens de rebus, quas mente atque ratione comprehendit, etsi parvam . . ., tamen certissimam scientiam, creditque sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur (XIX 18. 2, 386f.)[2].

Endlich trennen sich die Wege der beiden Rivalen in der Frage der Weltbeherrschung. Die Weltkinder leben in Nationalverbänden unter der Form des Partikularismus, der Gottesstaat ist international und Weltbund im eigentlichsten Sinne. Die kosmopolitische Stimmung der ältesten Christenheit wird in diesem Zu-

[1]) Vgl. den Exkurs über Uti und Frui am Ende dieser Abhandlung.

[2]) Von der Skepsis spricht Augustin auch sonst mit Verachtung, z. B. in Beziehung auf Cicero, der wegen seines allgemeinen Skeptizismus eigentlich gar nicht wert sei, gehört zu werden, auch da, wo er, wie in der Augurenfrage, das Augustinische Urteil bestätigt: iste Academicus, qui omnia contendit esse incerta usw. (IV 30. 1, 183). — Über den „Idealismus" Augustins ist folgendes zu sagen. Er zeigt sich darin und beschränkt sich darauf, daß Augustin erklärt: Der Gegenstand der Wahrnehmung ist nicht das Ding, sondern das Spiegelbild des Dinges: hoc (sc. id quod foris est) in conspectu cogitationis iam non est corpus, sed similitudo corporis (VIII 5. 1, 328). Das ist nun freilich Idealismus vulgaris, aber in Verbindung mit dem Gedanken, daß es doch wirkliche Dinge sind, die uns erscheinen, vielleicht eine Ahnung der großen Wahrheit, die Kant bewiesen hat. — Es verdient bemerkt zu werden, daß similitudo corporis ein Hauptbegriff der Thomistischen Erkenntnislehre geworden ist. Die Vermutung liegt nahe, daß Thomas ihn aus Augustin geschöpft hat. Cf. Summa theol. p. I qu. 85 art. 2 resp: Intellectum est in intelligente secundum suam similitudinem. Ibid. art. 1, ad 3: Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu. — Summa c. gent. II. 77: Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.

sammenhange auch in Augustin lebendig. Nur daß er so wenig wie seine Vorgänger, an ein aufgeklärtes Weltbürgertum gedacht hat, sondern an die Neutralisierung des nationalen Gedankens durch die Idee der Überwelt. Es ist ein Kosmopolitismus auf akosmistischer Grundlage, wie er durch Phil. 3 20 klassich vorgebildet ist und dann besonders eindrucksvoll bei dem Verfasser des Diognetbriefes erscheint, wo es von den Christen heißt: *πᾶσα ξένη πατρὶς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη . . . ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται* (V 5)[1]. Der Gottesstaat, sagt Augustin, zieht während seiner Wanderschaft auf Erden aus allen Völkern Bürger an sich und sammelt Pilgerfreunde in allen Nationen ohne Rücksicht auf die Unterschiede in Sitten, Gesetzen und Institutionen, die dem Erwerb und der Sicherung des irdischen Friedens dienen (XIX 17. 2, 385)[2]. Die klassischen Beispiele dafür sind Hiob (XVIII 47. 2, 330f.) und — die Sibylle (XVIII 23. 2, 285), die beide zum Gottesstaat gehören[3].

(3) Es kann nicht fehlen, daß, wo zwei Reiche zu den göttlichen und den weltlichen Dingen so verschieden stehen, auch die Stellung ihrer Bürger zu einander eine entgegengesetzte ist. Das zeigt sich sowohl im allgemeinen Verkehr, wie in der besonderen Sphäre des sittlichen Lebens.

Es ist die Strafe für die leichtsinnige Weltvergötterung der Erdenbündler, daß sie dauernd miteinander im Streite liegen und sich gegenseitig den Krieg erklären. Aber es kann gar nicht anders

---

[1]) Tertullian hat auch diesem Gedanken eine pathetisch-paradoxe Form gegeben: Nobis nulla magis res aliena est quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum (apol. 38). — Vgl. Laktanz, div. inst. VII 15: populus Dei ex omnibus linguis congregatus. — Ambrosius, Apol. proph. Dav. I 17, 82 f.

[2]) Boissier, La fin du paganisme II 1891 p. 381: Remarquons que ce vieux mot de cité, qui avait joui de tant crédit chez les peuples antiques, est pris ici dans un sens nouveau. Il avait désigné jusque-là des groupes d'hommes de même origine, parlant la même langue, se serrant dans les mêmes murailles, et regardant comme étranger, c'est-à-dire comme ennemi, tout ce qui est en dehors de leurs frontières. La cité de Saint Augustin est bien autrement étendue; elle n'a ni frontières ni murailles; elle est ouverte à tous ceux qui, dans le monde entier, reconnaissent le même Dieu, pratiquent les mêmes lois, nourrissent les mêmes espérances

[3]) Die feierliche Einführung der Sibylle in das Gottesreich — schon Hermas ist zur Cumäischen Sibylle gegangen (vis. I 1, 3), aber er hat sie nicht kanonisiert — ist neu und hat ihr Ansehn während des Mittelalters ungemein gehoben. Augustin darf als der Urheber des „Teste David cum Sibylla" gelten. — Über das berühmte Fisch-Akrostichon, durch das die Sibylle sich ihren Platz in der civitas Dei verdient hat, hat zuletzt am gründlichsten gehandelt J. Dölger, *ἰχθύς*, Römische Quartalschrift 1909 I S. 1 ff. Vgl. bes. S. 51—68.

sein, wenn man die Welt für das letzte hält und ihre zweifelhaften Schätze als höchste Güter in Anspruch nimmt. Dann ist der Streit im Augenblick entfesselt und findet immer neue Nahrung; denn es ist selbstverständlich, daß dann jeder für sich so viel als möglich zu gewinnen sucht; wenn nicht in Freundschaft, dann mit Gewalt. Und da das letzte die Regel ist, so kommt es zu Weltkampf aller gegen alle, in dem zuletzt der Stärkere siegt und der Schwächere niedergetreten wird. Es ist der Fluch des Weltkinderbundes, daß er zu einem ewigen Krieg mit sich selber verurteilt ist. Adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando atque pugnando et aut mortiferas aut certe mortales victorias requirendo (XV 4. 2, 62f.). Adversus se ipsam plerumque dividitur, et pars partem quae praevalet, opprimit (XVIII 2. 2, 256).

Die Bürger des Gottesstaates dagegen sind ein Herz und eine Seele. Weil sie der Überwelt zugeteilt sind, können die weltlichen Machtfragen sie nicht reizen, jedenfalls nicht in Kämpfe verwickeln. Denn Unfriede entsteht nur da, wo die partikularen Interessen herrschen und zueinander in Gegensatz treten. Das kann im Gottesstaat nie geschehen, wo alle partikularen Zwecke dem universellen Endzweck, Gott zu besitzen, untergeordnet sind —, und so empfinden sich die Bürger der Gottesstadt als cives pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis (XV 3. 3, 62). Wenn die Bösen sich gegenseitig den Krieg erklären, wenn es ferner nicht zu vermeiden ist, daß Gute und Böse mit einander im Kampfe liegen, so ist doch ein Streit der Guten unter sich, wenn sie vollkommen sind, ausgeschlossen. Pugnant inter se mali et mali; item pugnant inter se mali et boni: boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt (XV 5. 2, 65). Die Gottesfreunde in aller Welt betrachten sich als eine einzige große Hausgemeinde, als familia summi et veri Dei (I 29. 1, 46) und als familia domini Christi (I 35. 1, 51), als die ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo (XIX 17. 2, 386).

Um allen Reibungen auszuweichen, würden sie am liebsten gar nicht herrschen. Aber wo sie in leitende Stellungen kommen, da regieren sie aus Pflichtgefühl, nicht aus rohem Machtinstinkt. Im Weltstaat herrscht man, um zu herrschen, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate — es ist bezeichnend, daß Augustin den skrupellosen Willen zur Macht als das proprium der civitas terrena hinstellt (XV 5. 2, 68f.) —, im Gottesstaat herrscht man, um zu dienen, mit dem Szepter der Liebe und väterlichen Wohlwollens: in domo caelestis civitatis etiam qui imperant serviunt eis,

quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi nec principandi superbia, sed providendi misericordia (XIX 14. 2, 381).

Ebenso steht es mit dem Problem des Krieges. Nicht als ob die Gotteskinder den Krieg an sich für Sünde hielten; aber sie denken auch nicht daran, ihn mit den Kindern der Welt als den Weg zum Glück zu preisen, sondern sie sehen ihn an als eine unter gegebenen Umständen unvermeidliche Notwendigkeit, der man möglichst entgegenwirken soll: belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum malis videtur felicitas, bonis necessitas (IV 15. 1, 164). Sie wollen lieber vicinum bonum habere concordem quam vicinum malum subiugare bellantem (IV 15. 1, 164).

In der wichtigen Sphäre des sittlichen Lebens im engeren Sinne gehen die Ansichten der Weltkinder und Gottesfreunde über das, was einer dem andern schuldet, ebenfalls weit auseinander. Der Weltkinderbund sagt kurz und dreist: Leben und leben lassen! Er fragt nicht nach Moralität, wenn nur die Rechtsform äußerlich gewahrt ist. „Nur bestehen soll der Staat, reich und angesehen, und vor allem Ruhe haben. Was für eine Ruhe, ist Nebensache. Gesetze sind nur dazu da, um Übergriffe abzuwehren. Was der einzelne für sich treibt, und ob er dabei gedeiht oder verkommt, ist gleichgiltig. Reges non curent quam bonis, sed quam subditis regnent“ (II 19. 1, 78). Die pacata res publica, von der diese Weltbeglücker träumen, ist in Wahrheit nur die unbedingte Freiheit zum Genuß: luxuria impunita (I 33. 1, 50).

Der Gottesstaat zeigt sich auch hier ganz anders. Er kümmert sich ernstlichst um seine Bürger[1]. Die Gotteskinder erziehen sich gegenseitig und achten beständig auf einander. Und wenn es dabei gelegentlich zu ernsten Vorhaltungen kommt, so erinnern sie sich doch stets der Pflicht zu verzeihen: de venia invicem danda multa praecipiuntur et magna cura propter tenendam pacem, sine qua nemo poterit videre Deum (XV 6. 2, 66). Und so ist ihr Leben im eigentlichen Sinne Friedefülle: vita quieta, während das Stillleben der Weltkinder securа nequitia, sittlicher Anarchismus ist (II 29. 1, 96).

Zweites Hauptstück.

Der empirische Charakter der beiden Staaten.

Wenn die ursprüngliche und durchgehende Idealität der Begriffe civitas Dei und civitas terrena durch die Art ihrer Deduktion

[1]) Primitus inest ei suorum cura; ad eos quippe habet opportuniorem facilioremque aditum consulendi, vel naturae ordine vel ipsius societatis humanae (XIX 14. 2, 380).

gesichert ist und keinem Zweifel unterliegen kann, so ist doch ein Doppeltes zuzugeben. Man kann nicht leugnen, daß Augustin die Farbenkontraste seines dualistischen Gemäldes zum Teil durch die unmittelbare Anschauung des Römerstaates und der christlichen Kirche gewonnen hat. Es wäre unbillig, ihm daraus einen Vorwurf zu machen; denn hätte er diese Anschauungen nicht gehabt, so würden wir vielleicht einen abstrakt-korrekten, aber auch sehr farblosen und dürftigen Entwurf bekommen haben, dem gegenüber das farbenreiche Doppelbild, das er uns überliefert hat, mit allen seinen Fehlern und Unebenheiten zweifellos den Vorzug verdient. Daß es der historischen Wahrheit widerspricht, wenn man die metaphysische Konzeption Augustins wegen ihrer Anlehnung an die empirischen Größen Staat und Kirche zu einer rechtsphilosophischen Studie verengt, ist schon in der Einleitung betont, im vorigen Abschnitt bewiesen worden und darf hier als eine gesicherte Erkenntnis vorausgesetzt werden.

Dennoch hat Augustin — und das ist die zweite Einschränkung, mit der wir uns jetzt zu beschäftigen haben — an einer Reihe von Stellen die Begriffe civitas terrena und civitas Dei mit den politischen Größen Staat und Kirche entweder geradezu identifiziert oder doch so eng verbunden, daß es kaum noch möglich ist, Idee und Erscheinung auseinander zu halten, daß beide in eins zusammenfallen. Indem wir diese Kombinationen untersuchen, treten wir in den empirischen Teil unserer Darstellung ein und betrachten mit Augustin

(1) den Weltstaat als politischen Staat,
(2) den Gottesstaat als Kirche.

§ 1.

Der Weltstaat als politischer Staat.

Die Gleichsetzung des Weltstaates mit dem politischen Staat ist am deutlichsten im 24. Kapitel des 19. Buches vollzogen. In diesem Kapitel werden die großen Weltmächte Rom, Athen, Ägypten, Babylonien, Assyrien als Exponenten der civitas impiorum gewürdigt und gleichsam als Ausstrahlungen dieser civitas behandelt (2, 400).

Es fragt sich, wie Augustin den politischen Staat in seiner (relativen) Identität mit dem Weltstaat beurteilt hat. Auch hier empfiehlt es sich, genetisch zu verfahren und die Hauptgesichtspunkte, die bei Augustin neben einander wirksam sind, nacheinander zur Darstellung zu bringen. Wir gehen aus (1) von der Kritik des Staates, untersuchen sodann (2) das Recht des Staates und betrachten zuletzt (3) das Augustinische Staatsideal.

(1) Die Kritik des Staates.

Tertullian hat in seinem Apologetikum mit Rousseauschem Kulturpessimismus die staatsfreie Existenz als den Urstand der Menschheit gepriesen und zur Nachahmung empfohlen: fuit sine civitatibus aliquando gens hominum (Apol. 26). Chrysostomus, um 395, hat den zweiten Schritt getan und den Staat in dumpfer Verbitterung als die heilloseste Folge der Sünde gebrandmarkt. Die Staatsraison ist das schwerste Joch, welches die leidende und gesunkene Menschheit drückt. Gott hat diesen Druck erst zugelassen, als die Fesseln der Ehe und Sklaverei sich als unzureichende Mittel seiner Pädagogik erwiesen hatten[1].

Auch Augustin hat seine Kritik des Staates durch die Beobachtung eingeleitet, daß der Staat nicht ursprünglich ist, und daß die Sünde der Hebel des Staatsgedankens gewesen sei. Die erste Stadt, der erste Staat ist von einem Brudermörder gegründet worden; ein Brudermord hat auch die Anfänge Roms befleckt, so daß man sagen kann: es ist Gesetz, daß, wo sich ein Staat erheben soll, vorher Blut geflossen sein muß (XV 5. 2, 64. Vgl. III 6. 1, 102).

Aber das ist nur Introduktion. Die eigentliche Kritik heftet sich an einen andern, entscheidenderen Punkt. Der Lebensnerv des Staates ist die Gerechtigkeit. Das hat schon Platon eingesehen und Cicero hat es wiederholt. Er definiert res publica als res populi, und populus als einen coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus (XIX 21. 2, 389). Das heißt: der Staat ist das organisierte Volk; ein Volk aber ist eine durch gleiche Rechtsanschauungen und gemeinsame Interessen verbundene Masseneinheit. Daß gleiche Rechtsanschauungen da sind, ist nur möglich, wenn man an eine Gerechtigkeit glaubt: ius und iustitia gehören zusammen. So denkt auch der heidnische Staat; aber die Gerechtigkeit, für welche er eintritt, ist in Wahrheit das Recht des Stärkeren (quod ei, qui plus potest, utile est 2, 390). Oder fassen wir die Gerechtigkeit mit Platon auf als die Erfüllung und Durchdringung aller Lebenssphären mit dem Grundsatz des Suum cuique, so stellt sich der politische Staat auch da, wo er nicht geradezu das Recht des Stärkeren begünstigt, als eine fortgehende Verletzung und Durchbrechung dieses Grundsatzes dar; denn jedem das Seine geben heißt, ihm den Anteil an Gott gewähren, auf den er ein Recht hat. Statt dessen führt der heidnische Staat seine Bürger den unsauberen Dämonen zu. Quae igitur iustitia est

[1]) *οὗτος τῆς ἀρχῆς ὁ τρόπος — ὁ τῶν ἀρχόντων, ὁ τῶν ἐξουσιῶν· οὐ τοιοῦτος, οἷος τῆς γυναικός, οὐδὲ τοιοῦτος οἷος τῶν δούλων, ἀλλὰ πολλῷ φοβερώτερος. ξίφη γάρ ἐστιν ἰδεῖν ἠκονημένα πανταχοῦ, δημίους* (Scharfrichter), *κολάσεις, βασανιστήρια, τιμωρίας, τὴν μέχρι θανάτου καί ζωῆς ἐξουσίαν — ἀναγκαῖος διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐγένετο* (serm. IV in Gen. Opp. ed. Montfaucon IV p. 661 B).

hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et immundis daemonibus subdit? (XIX 21. 2, 390).

Das rechte Verhältnis zu Gott, dem alle übrigen Normalzustände inhärieren, ist aber das der unbedingten Abhängigkeit. Wenn die Seele sich Gott bedingungslos unterwirft, so fügt es sich ganz von selbst, daß sie Herrin ist in ihrem eigenen Hause und das Triebleben unter ihren Willen zwingt: wie umgekehrt jede Einschränkung der Abhängigkeit von Gott die Kraft der Selbstbeherrschung verringert und schließlich auf den Nullpunkt herunterdrückt[1]. Und wie im Individuum, so im Volk. Ein Volk, das Gott die ihm gebührende Ehrfurcht verweigert, zertrümmert die Grundlage jeder wahrhaft rechtlichen Existenz, kann also auch keine verbindlichen Rechtsanschauungen entwickeln, ist also gar kein Volk im Sinne Platons und Ciceros, zumal, da bei dem gänzlichen Fehlen eines obersten Zweckbegriffes auch von gemeinsamen Interessen nicht wohl die Rede sein kann[2].

Ist nun der Staat das organisierte Volk, so zieht die Auflösung des Volkes die des Staates unweigerlich nach sich, und das Ergebnis ist dies: Es gibt überhaupt keinen Staat, der diesen Namen verdient, weil die Reiche, die sich bisher als Staaten aufgetan haben, die wahre Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt, indem sie ihn unter das Gesetz des göttlichen Willens stellt, gar nicht kennen, geschweige denn zur Geltung bringen[3]. Die sogenannte Rechts-

---

[1]) Serviens Deo animus recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Deo subdita recte imperat libidini vitiisque ceteris. Quapropter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae? quando quidem Deo non serviens nullo modo potest iuste animus corpori aut humana ratio vitiis imperare (XIX 21. 2, 391).

[2]) Vgl. die zusammenhängende Schlußkette XIX 23 (2, 399): Quapropter ubi non est ista iustitia, ut ... civitati oboedienti Deus imperet ... et per hoc in omnibus hominibus ad eandem civitatem pertinentibus .. animus etiam corpori atque ratio vitiis ordine legitimo fideliter imperet ..., profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est ... Ergo nec res publica est. — Zur utilitatis communio bemerkt Augustin: si diligenter adtendas, nec utilitas est ulla viventium, qui vivunt impie (XIX 21. 2, 391). Er beschränkt sich also auf die Andeutung, daß bei gehöriger Aufmerksamkeit auch die utilitatis communio sich als Illusion erweisen wird. Der ganze Punkt ist für ihn sekundär; sein Interesse konzentriert sich auf die Funktion der iustitia.

[3]) Numquam Roma fuit res publica, quia numquam in ea fuit vera iustitia (II 21. 1, 83). Denn ipse fons iustitiae Deus est (I 21. 1, 36). Itaque in unoquoque iustitia est, ut oboedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet, vel subigendo vel resistendo, atque ut ab ipso Deo petatur et meritorum gratia et venia delictorum ac de acceptis bonis gratiarum actio persolvatur (XIX 27. 2, 403). — Die Parallelisierung des Staates mit dem Individuum — vgl. außer dieser Stelle noch XIX 21 (2, 391):

ordnung der heidnischen Staaten ist eine einzige große Anomalie; wahre Gerechtigkeit, die identisch ist mit der Konzentration aller Kräfte und Tugenden auf den Besitz des lebendigen Gottes, findet sich nur bei den Gotteskindern. Vera iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est (II 21. 1, 83). Nostra iustitia vera est propter verum boni finem, ad quem refertur (XIX 27. 2, 402)[1].

Nun kann man freilich auch milder sein und das Volk definieren als einen durch gemeinsame Zweckbegriffe verbundenen Komplex vernünftiger Wesen (coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus. XIX 24. 2, 400). Augustin gibt zu, daß diese Definition diskutabel ist (non absurde nuncupatur. Ibid.). Er gibt auch zu, daß nach dieser Auffassung das römische Volk ein wirkliches Volk und der römische Staat zweifellos (sine dubitatione) ein wirklicher Staat ist. Ebenso die andern großen Staatengebilde: Athen, Ägypten, Babylonien-Assyrien usf. Inzwischen bleibt es dabei, daß der Weltbund der Unfrommen (civitas impiorum) — und er ist an dieser Stelle deutlicher als an irgend einer anderen mit der Gesamtheit der irdischen Staaten identisch — allgemein von wahrer Gerechtigkeit nichts weiß (generaliter caret iustitiae veritate 2, 400 f.).

Wir sind damit an dem kritischen Punkte angelangt, wo Augustins Dialektik das Gefüge des Staates aus den Angeln hebt.

---

si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat, und XIX 23 (2, 399): quemadmodum iustus unus ita coetus populusque iustorum — ist gerade in den kritischen Partien eine so konstante, daß ich Mausbachs Urteil, Augustin habe dieselbe mehr dialektisch aufgestellt, als konsequent festgehalten (S. 348), nicht unterschreiben kann.

[1]) In der Kritik des Staates durch die Idee der Gerechtigkeit hat Augustin wenigstens einen partiellen Vorgänger in Lactantius. Lactantius hat nicht geradezu den Staat kritisiert, aber er hat den heidnischen Rechtsphilosophen die Fähigkeit bestritten, ihre an sich richtige Idee von Gerechtigkeit irgendwie zu realisieren, und zwar mit der Augustinischen Begründung, daß es dazu einer supranaturalen Grundlegung bedürfe. Plurimi philosophorum, sed maxime Plato et Aristoteles de iustitia multa dixerunt adserentes et extollentes eam summa laude virtutem, quod suum cuique tribuat, quod aequitatem in omnibus servet (inst. epit. 50, 5). Sed quia ignorabant quid esset, unde profluueret, quid operis haberet, summam illam virtutem, id est commune omnium bonum, paucis tribuerunt eamque nullas utilitates proprias aucupari, sed alienis tantum commodis studere dixerunt (Ibid. 50, 7). Si iustitia est veri dei cultus — quid enim tam iustum ad aequitatem, tam pium ad honorem, tam necessarium ad salutem quam deum agnoscere ut parentem, venerari ut dominum, eiusque legi et praeceptis obtemperare? — nescierunt ergo iustitiam philosophi, quia nec ipsum deum agnoverunt nec cultum eius legemque tenuerunt (Ibid. 51, 1).

Remota igitur iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? (IV 4. 1, 150). Das ganze Mittelalter hat diesen Satz im absoluten Sinne verstanden, und diese Auffassung ist auch weiterhin die herrschende gewesen. Erst Reuter hat die Frage aufgeworfen, ob man das berühmte Verdikt nicht relativ zu verstehen habe, und diese Frage mit Ja beantwortet. Er betont den hypothetischen Charakter der Stelle und kommt zu dem Ergebnis, daß der Staat nach Augustin „selbst in seiner unvollkommensten Gestalt ... von der Idee der iustitia nicht getrennt werden kann, der Gedanke der Trennung lediglich dem Bereiche der Abstraktion angehört. Augustin meint, der Staat würde einem latrocinium gleichen, wenn die iustitia nicht irgendwie darin waltete; er nennt an der einen Stelle das, was nicht Staat ist, Staat, während er an der anderen den positiven Beweis führt, daß der Staat nur da sei, wo die physische Gewalt wenigstens verhältnismäßig durch die selbst verhältnismäßige iustitia (im Unterschiede von der iustitiae veritas) geleitet werde" (S. 138 f.)[1].

Diese Erklärung ist richtig, sofern sie die vielbesprochene Stelle durch die Gesamthaltung Augustins beleuchtet und korrigiert; aber sie ist falsch, sofern sie die Auffassung wiedergeben will, die Augustin bei der Niederschrift dieser Worte vom Wesen oder vielmehr vom Unwesen des Staates gehabt hat — und das scheint Reuters Meinung zu sein. Der Satz, wie er dasteht, ist ein reguläres Todesurteil über den Staat. Denn wenn man an dieser Stelle, was meines Erachtens bedenklich ist, da der Text keine Anleitung dazu gibt, zwischen iustitia divina und iustitia civilis unterscheiden will, so fordert (1) der Zusammenhang, an die iustitia divina zu denken. Denn unmittelbar vorher ist hypothetisch von dem Regiment der iusti et boni die Rede, die, wenn schon regiert werden muß, jedenfalls am besten und vorzüglichsten regieren. Daß dies die iusti et boni im Sinne der iustitia et bonitas divina sind, ergibt sich, wenn es nicht schon an sich klar wäre, aus den hinzukommenden Determinationen, die sich auf den Charakter der Gotteskinder beziehen: iustis quidquid malorum ab iniquis dominis inrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen. Proinde bonus etiamsi serviat, liber est, malus autem, etiamsi regnet, servus est (IV 3. 1, 150). Wenn es nun gleich darauf heißt: Remota igitur iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? so kann nur die iustitia in dem eben beschriebenen Sinne, d. i. die iustitia divina gemeint sein; und Augustin sagt kurz und klar, daß die irdischen Reiche, weil ihnen die wahre Gerechtigkeit fehlt (auch mit dem Fond von iustitia civilis, den sie übrigens haben mögen), — Raubnester im großen sind. Das Urteil

[1]) Ähnlich Mausbach S. 336 f. und, trotz gewisser formalkritischer Ausstellungen, Seidel S. 21 f.

ist dann nur ein kräftiger positiver Ausdruck für das negative Ergebnis, zu dem ihn die Kritik des Staates im 21. und 23. Kapitel des 19. Buches geführt hat und das bereits durch II 21 vorbereitet ist.

Aber liegt nicht in dem remota igitur iustitia eine deutliche Einschränkung? Heißt das nicht: wenn dem Staate die Gerechtigkeit fehlt? Hierauf ist (2) folgendes zu sagen. Zunächst muß der Ablativus absolutus durchaus nicht hypothetisch verstanden werden. Er kann auch ebensowohl bedeuten: da dem Staate die Gerechtigkeit fehlt — und der Zusammenhang läßt diese Übersetzung als die nächstliegende erscheinen. Aber setzen wir die hypothetische Bedeutung voraus, so ist ja doch (schon durch II 21 und überhaupt durch alles, was in den ersten drei Büchern über den römischen Staat gesagt ist) für Augustin erwiesen, daß der Staat die iustitia divina nicht besitzt und nie besitzen wird, so lange er bleibt, was er ist. Das hypothetische Urteil verwandelt sich also in jedem Falle durch den begleitenden Hauptgedanken in ein kategorisches. Es ist mit dieser bedingten Kritik, wie mit dem Urteil über die natürlichen Tugenden, dessen hypothetische Form seine absolute Bedeutung ebenfalls nicht abschwächen kann, da Augustin ja weiß, daß sie, ohne sich selber aufzuheben, sich nie und nimmer mit der Gotteskraft erfüllen können, die die Tugend überhaupt erst zur Tugend macht[1].

(3) Daß Augustin dem „Naturstaat" eine gewisse iustitia civilis zuspricht, kann und soll nicht bestritten werden. Seine eigene Definition des Volkes (XIX 24. s. S. 101) ist ja offenbar ein höchst bedeutender Versuch, auch dem untheokratischen Staate gerecht zu werden. Außerdem hat Augustin die Triebfedern der römischen Expansionspolitik, Felicitas und Virtus, in seiner wahrhaftigen Art als weltbewegende Elementarkräfte anerkannt (IV 18 u. 20). Er hat den Römern zugestanden, daß sie auch gerechte Kriege geführt haben (IV 15), und zugegeben, daß sie in ihrer heroischen Art zwar nicht sancti, aber doch minus turpes sind (V 14. 1, 218)[2]. Aber das sind hier, wo es sich um die Kritik des Staates handelt, Zwischengedanken zweiter Ordnung, wie auch die vorübergehende Anerkennung des Staates im 24. Kapitel des 19. Buches im Zusammenhange des kritischen Gesamtbildes eine Episode bedeutet, deren Geltungswert schon durch den Schluß des Kapitels (generaliter civitas

[1]) Siehe S. 45 Anm. 1 dieser Untersuchung.

[2]) Genaueres darüber im dritten Kapitel unter „Gang der Weltgeschichte". Vgl. ep. 138, 17: Deus ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intellegeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas.

impiorum caret iustitiae veritate) und dann erst recht durch das nächste Kapitel mit seiner tödlichen Spitze gegen die Tugenden der Heiden nahezu aufgehoben wird[1].

(4) — und das ist vielleicht das Entscheidende: alle Zweifel müssen schwinden, wenn man das Beispiel ins Auge faßt, durch das Augustin sich selbst erklärt. Er findet ja den Vergleich Alexanders des Großen mit einem Räuber großen Stils durchaus geistvoll und der Wahrheit entsprechend (elegantер et veraciter 1, 150)! Nun kann doch das mazedonische Weltreich mindestens ebenso gut wie irgend ein anderes der XIX 24 genannten Reiche das Recht auf relative „Würdigung" für sich in Anspruch nehmen. Indem Augustin ihm an unserer Stelle diese Würdigung versagt, erklärt er mit unantastbarer Bestimmtheit die absolute Verwerflichkeit des Staates. Und etwas, wie eine iustitia civilis, wenn es überhaupt eine solche gibt, muß ja wohl auch eine Räuberbande haben; ist doch auch sie, wenn sie aktiv wird, ein coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus![2] Dazu kommt, daß Staaten erfahrungsgemäß durch glückliche Eroberungskriege groß werden. Indem Augustin die Eroberungspolitik prinzipiell als ein grande latrocinium verwirft (IV 6. 1, 153), spricht er noch einmal deutlich aus, daß er als Kritiker keine Kompromisse kennt und, wo er zu einer Verständigung die Hand bietet, es nur tut, um sie gleich wieder zurückzuziehen.

(2) Das Recht des Staates.

Nicht überall steht Augustin dem Staat als Kritiker gegenüber. Er hat ihn vielleicht eben so oft mit den Augen des Kulturphilosophen betrachtet und mit den Augen eines Mannes, der von Paulus gelernt hatte: Jedermann sei Untertan der Obrigkeit! So kommt es, daß er an einer ganzen Reihe von Stellen das Existenzrecht desselben Staates, den seine Kritik zertrümmert hat, nicht nur anerkennt, sondern umfassend begründet. Er hat das natürliche, das sittliche und das göttliche Recht des Staates stückweise hervorgezogen und geltend gemacht.

Zuerst das natürliche Recht. Es ist wahr, daß der Despotismus, wie alles Drückende in der Welt, erst durch die Sünde möglich geworden ist. In der Urzeit waren die Menschen gleich, da

---

[1]) Darum kann ich auch die Entdeckung Seidels: „Mit allem Nachdruck ist hervorzuheben, daß der heilige Augustinus die Wesensbestimmung, welche Cicero vom Staate gibt, als zu eng ablehnt" (S. 20), nicht für grundlegend halten.

[2]) Man denke auch an die Art, wie Augustin selbst den Räubern und sogar einem Unmenschen, wie Cacus, eine latente Friedenssehnsucht zuspricht. (XIX 12. 2, 372 f.). Aber das macht sie noch lange nicht zu Menschen!

gab es keinen Unterschied zwischen Herren und Knechten — die Sklaverei ist, wie wir uns erinnern, erst durch Hams Verschulden in die Welt gekommen (XIX 15. 2, 381). Aber so wenig aus dem ursprünglichen Schuldcharakter des Sklaventums die Unrechtmäßigkeit der gegenwärtigen Sklavenwirtschaft folgt (s. S. 49 f.), so wenig folgt aus der ursprünglichen Strafbestimmung des Despotismus, daß er deshalb naturwidrig ist. Im Gegenteil. Daß besiegte Völker sich dem Sieger auf Gnade und Ungnade ergeben und die drückendste Abhängigkeit im allgemeinen der physischen Vernichtung vorziehen, ist durchaus in der Ordnung; ist doch der Wille des Menschen Wille zum Leben, und wenn es das kläglichste Leben wäre (siehe S. 35). Über dem Schicksal besiegter Nationen und dem Herrenrecht kraftreicher Imperatoren waltet eine Art von Naturgesetz: in omnibus fere gentibus quodam modo vox naturae ista personuit, ut subiugari victoribus mallent, quibus contigit vinci, quam bellica omnifariam vastatione deleri (XVIII 2. 2, 257).

Wichtiger ist das sittliche Recht des Staates. Es baut sich auf folgenden Erwägungen auf. Jedermann weiß, daß ein Hausstand nur bestehen kann, wenn die einzelnen Glieder des Hauses sich dem Willen des Hausherrn — vorausgesetzt ist der gute Hausherr, der Hausvater — fügen und seinen Anordnungen Folge leisten. Wo das versäumt wird, ist der Hausherr nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, zu strafen, weil er für die Ordnung im Hause verantwortlich ist und Unfolgsamkeit den Ruin des Familienlebens bedeutet. Nun kann man den Staat im soziologischen Sinne als einen erweiterten Hausstand betrachten[1] — legen doch auch die Fürsten Wert darauf, als Landesväter angesprochen zu werden —, und so ergibt sich das sittliche Existenzrecht des Staates als Hüter der Ordnung und des gedeihlichen Zusammenlebens, als Manifestation der ordinata imperandi oboediendique concordia civium von selbst (XIX 16. 2, 385 f.). In diesem Sinne hat der Staat, bei aller Beschränktheit seiner Interessen, einen positiven sittlichen Wert; denn er ist besser, als die Anarchie[2], und man darf

[1]) Vgl. S. 47 f. über die Formen der Vergesellschaftung.

[2]) Dies scheint mir der Sinn des merkwürdig verschränkten Satzes zu sein: Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas, quando est et ipsa in suo humano genere melior (XV 4. 2, 63). Der Staat, in seiner menschlich-dürftigen Gestalt, ist besser, nämlich besser als die Anarchie, die überhaupt kein Handeln nach Zweckbegriffen ermöglicht. Mausbach übersetzt: es wäre unrecht, die Strebeziele dieser civitas für nicht gut zu erklären, da ja auch sie selbst in ihrer menschlichen Sphäre zu dem Besseren gehört (S. 339). — Thalhofer, in der Kemptener Ausgabe II 260 f.: es wäre unrichtig zu sagen, es sei kein Gut, wonach dieser Staat begehrt, wenn nur derselbe in seinen irdischen Bürgern nicht gar zu verderbt ist. Das heißt, wie eine erklärende Anmerkung sagt,

ihn sogar zu seinen Siegen beglückwünschen, wenn sie den ersehnten Frieden bringen. Haec bona sunt et sine dubio Dei dona sunt (XV 4. 2, 63). Dem Ursprung des Staates aus der Sünde steht in der sittlich fundierten Rechtsordnung desselben Staates eine Kraft gegenüber, die ihn zur ‚Reaktion' und ‚Antithese' (Reuter S. 138) gegen die Sünde macht und ihn so nachträglich legitimiert; denn recte fit, cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt (XIX 21. 2, 390f.).

Diese natur- und rechtsphilosophischen Erwägungen verbinden sich schließlich mit dem religiösen Gedanken der alles durchdringenden Wirksamkeit Gottes (s. S. 26f.) und führen Augustin auf den Punkt, wo er sogar das göttliche Recht des Staates anerkennt, und zwar in einem Umfange, der alle Erwartungen übertrifft. Das Recht des Siegers auf den Besiegten ist, wie wir gesehen haben, auch unter der Form des brutalsten Despotismus die Auswirkung eines Naturgesetzes. Nun ist auch das Naturgesetz ein Stück der göttlichen Weltordnung. Und so erklärt es sich, daß non sine Dei providentia in cuius potestate est, ut quisque bello aut subiugetur aut subiuget, quidam essent regnis praediti, quidam regnantibus subditi (XVIII 2. 2, 257). Gott ist die Quelle aller Güter; also sind auch die irdischen Reiche von ihm, soweit sie als Güter verstanden werden: gleichviel, ob Gute oder Böse in ihnen regieren. Gott weiß, warum er es so fügt; er lenkt die Geschichte nach seinen uns vielfach verborgenen, ihm ewig offenbaren Absichten, die über jede Laune erhaben sind. Deus felicitatis dator et auctor ... ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito ..., sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (IV 33. 1, 188).

Über dieselben Reiche, die wir als Raubnester kennen gelernt haben, breitet die Vorsehung ihre Flügel aus. Divina providentia regna constituuntur humana (V 1. 1, 190). Gott war mit Rom; er war mit Assyrien und Persien. Er war mit dem Wüterich Domitian und dem Apostaten Julian, er war sogar mit dem Doppelgänger des Antichristen, mit Nero (V 21. 2, 233)[1]. Und weil es so ist,

---

ein mächtiger, aber ganz schlechter Staat würde durch Krieg nicht etwa Frieden, welcher ein Gut ist, sondern nur Beute, Befriedigung der Herrschsucht usw. anstreben, was allerdings keine Güter wären. — Ich glaube nicht, daß der Text diese Einlegung erträgt.

[1]) So schon Minucius Felix, Octavius 25, 12, nach einer düsteren Schilderung der Anfänge Roms: Et tamen ante eos (sc. Romanos) Deo dispensante diu regna tenuerunt Assyrii, Medi, Persae, Graeci etiam et Aegypti. — Zu Julian vgl. noch XVIII 52 (2, 339): An ipse (sc. Julianus) non est ecclesiam persecutus, qui Christianos liberales litteras docere ac discere vetuit? — Zu Nero vgl. noch V 19 (1, 229): Huius vitii (gemeint ist dominandi cupiditas) summitatem et quasi arcem quandam Nero Caesar primus obtinuit ...

so sind die Christenkinder (Christi famuli) gehalten, wenn es sein muß, auch den schlechtesten und verdorbensten Staat zu tragen (etiam pessimam flagitiosissimamque rem publicam tolerare iubentur II 20. 1, 77); und sie können es auch, indem sie sich darauf besinnen, daß ihre Heimat droben ist, und daß es ihnen schließlich gleichgiltig sein kann, unter was für einem Regiment sie leben[1].

(3) Das Augustinische Staatsideal.

Wie wenig die destruktive Kritik bei aller Schärfe und Bitterkeit den Staatsgedanken vernichtet hat, ergibt sich daraus, daß Augustin den zertrümmerten Staat nicht nur nachträglich wieder einrenkt, sondern sogar eine Art von Staatsideal entworfen hat. Freilich existiert dieses Staatsideal an und für sich nur hypothetisch, nämlich unter der unbewiesenen Voraussetzung, daß überhaupt ein Staat sein muß. Aber es ist damit schließlich, wie mit der Physik des eleatischen Systems, die auch nur hypothetisch gelten soll, weil ja die ganze Sinnenwelt eigentlich ein Nichtsein ist, die aber bald ihren hypothetischen Ursprung vergißt und sich zu einer selbständigen, unabhängigen Disziplin erweitert.

Augustins Ideal ist der Zellenstaat: möglichst viele Miniaturreiche, die in freundnachbarlicher Eintracht mit und neben einander leben. Augustin ist der Sprecher der Kleinstaaterei, von ihr erhofft er das Glück der Menschheit: felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordi vicinitate laetantia. Man soll sich durch die Existenz des Staates immer an seine Keimzelle, die Hausgemeinde, erinnert fühlen (IV 15. 1, 164). In diesem Idealstaat werden selbstverständlich die iusti und boni am erfolgreichsten herrschen. Illi qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem (V 19. 1, 230). Ja, wenn der wahre Glaube regiert, kann man sogar auf den Kleinstaat verzichten; dann kommt es nur noch darauf an, daß die Herrschaft der Guten eine möglichst ausgebreitete und dauernde ist. Si verus Deus colatur eique sacris veracibus et bonis moribus serviatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent. Und dieses Regiment kommt nicht sowohl ihnen selbst, als ihren Schutzbefohlenen zugute (neque hoc tam ipsis quam illis utile est, quibus regnant IV 3. 1, 149f.), ist also die verkörperte Uneigennützigkeit.

Etiam talibus tamen potestas non datur nisi summi Dei providentia. — Über Neros Verhältnis zum Antichristen s. XX 19 (2, 450). Augustin lehnt die Idendität beider Figuren als opinantium praesumptio ab.

[1]) Quid intersit ad incolumitatem bonosque mores, ipsas certe hominum dignitates, quod alii vicerunt, alii victi sunt, omnino non video, praeter gloriae humanae inanissimum fastum (V 17. 1, 222).

Das ganze Programm des mittelalterlichen Priesterstaates ist in diesen Deduktionen enthalten oder kann wenigstens aus ihnen herausgelesen werden. Aber daneben steht friedlich und nicht minder verheißungsvoll das Bild des idealen Monarchen, der in der Furcht des Herrn sein Volk regiert, der sein Herrscherrecht durch die Kraft der Selbstbeherrschung adelt, der auch auf dem Throne nicht Mensch zu sein aufhört, und — seine Machtmittel in den Dienst der überweltlicheu Zwecke des Gottesreiches stellt[1]. Es ist der berühmte „Fürstenspiegel", in dem sich Karl der Große wiederfand.

Augustin scheint die Idealisierung des Staates als einen allmählichen Vorgang zu denken. Wenigstens deutet nichts darauf hin, daß er an eine akute Umwälzung gedacht hat. Es handelt sich nicht um eine Revolution, sondern Augustin denkt sich den Vorgang offenbar so, daß der Idealstaat aus der Hülle des Naturstaates gleichsam wie die Blüte aus dem Kelchblatt aufsteigt[2]. Die große Korrektion, die er erhofft, wird sich in dem Umfange verwirklichen, iu welchem der Geist des Christentums die menschliche Gesellschaft erfüllt und durchdringt. Wenn Könige und Völker, Fürsten und Staatsminister, Männer und Frauen, jung und alt, sich unter die christliche Sitte beugen, dann wird die große Stunde schlagen, wo der Staat sich zur Blüte alles Erdenglücks entfaltet und sich selbst ein ewiges Recht erwirbt (II 19. 1, 77).

---

[1]) V 24 (1, 206 f.). — Die Haupttugenden der Christiani imperatores sind diese: iuste imperant — non extolluntur, sed homines se esse meminerunt — suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt — Deum timent diligunt colunt — plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes — malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare — haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae.

[2]) In diesem Sinne hat Seidel recht, wenn er betont, daß Augustin für den christlichen Staat einen neuen Begriff nicht eingeführt hat, daß sein Staatsbegriff ein einheitlicher ist, und daß die Darstellungen der Gelehrten nicht zutreffend sind, die bei ihm eine grundsätzlich verschiedene Stellung zum Staate annehmen, je nachdem derselbe ein christlicher oder nicht-christlicher ist (S. 24 f.). — Einen Kommentar zu den Ausführungen des Textes liefert ep. 138, wo Augustin zu zeigen sucht, wie die christliche Sitte, die das Recht der Liebespflicht unterordnet und die rohen Naturinstinkte durch eine verklärte Humanität ablöst, durchaus nicht staatsfeindlich, sondern sogar im höchsten Sinne staatserhaltend wirkt; denn sie schmiedet das vinculum concordiae, quo nihil est utilius civitati (§ 11) und bannt die Schrecken des Krieges (ipsa bella sine benevolentia non gerentur § 14), ohne den Krieg selbst aufzuheben (militare utique non prohibuit § 15). Daraus folgt: religio Christiana, si, ut dignum est, audiretur, longe melius Romulo, Numa, Bruto ceterisque illis Romanae gentis praeclaris viris constitueret, consecraret, firmaret augeretque rem publicam (§ 10).

§ 2.
Der Gottesstaat als Kirche.

Der Übergang von der Idee zur Erscheinung, den wir an der civitas terrena beobachtet haben, wiederholt sich in ganz analoger Form bei der civitas Dei. Nur daß die Metamorphose dieses Begriffs für die Konsolidierung des mittelalterlichen Systems noch folgereicher geworden ist. Der klassische Schauplatz dieses Vorganges ist das 20. Buch, besonders Kap. 6—9; und es hängt vielleicht mit der geschlossenen Art der Gedankenführung zusammen, daß diese Kombinationen noch kräftiger gewirkt haben, als die über das ganze Werk verstreuten Auslassungen über den Staat.

Das 20. Buch stellt uns plötzlich und unerwartet vor die Identität von Reich Gottes und Kirche. Aber es gibt auch die Grenzen an, in denen diese Gleichung gilt, und Andeutungen in den übrigen Büchern vervollständigen diese Limitationen. Darum fassen wir den Umschmelzungsprozeß am besten in der Folge einer Thesis und Antithesis auf und betrachten

(1) den Übergang zur Hierarchie,
(2) die Einschränkungen und Gegenwirkungen[1].

(1) Der Übergang zur Hierarchie.

Die hierarchische Umstimmung der Idee des Gottesstaates ist nicht das Produkt einer bewußten Spekulation, sondern das ungewollte Ergebnis einer zeitgeschichtlichen Erklärung der Apokalypse. Das 20. Buch soll die allgemeinen Grundzüge oder noch besser das überlieferte Vorspiel des jüngsten Gerichts zum Gegenstande haben. Und da hier alles auf biblischer Mitteilung beruht, so konnte und durfte auch die Offenbarung des Johannes nicht übergangen werden. Die Schwierigkeiten des Textes nötigen Angustin, fast wider seinen Willen, die überlieferte Auffassung umzustoßen und ein besseres Verständnis an ihre Stelle zu setzen. Dabei entdeckt er die neue Gleichung; er sucht sie nicht, sie drängt sich ihm auf. Und es ist, wie Reuter treffend gesagt hat: er prägt sie nicht aus „dogmatischer Kupidität", sondern aus „exegetischer Not" (S. 119).

Es sind Probleme der Eschatologie, die die entscheidende Transformation herbeiführen. Von ihnen haben wir, soweit sie die neue Gleichung tragen, zunächst zu sprechen und betrachten demnach

(1) die Umstimmung der eschatologischen Hauptstücke,
(2) die Gleichung von Kirche und Reich Gottes.

(1) Die Umstimmung der eschatologischen Hauptstücke vollzieht sich in der Weise, daß Augustin die überlieferten Zukunfts-

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt außer Reuter S. 106 ff. noch Joh. Weiß, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie 1901 S. 19 ff.

phänomene in die Gegenwart projiziert und sie vom Himmel auf die Erde verlegt. Es handelt sich dabei vor allem um die drei Punkte: erste Auferstehung, Bindung des Teufels und das tausendjährige Reich.

Die Offenbarung des Johannes unterscheidet bekanntlich eine doppelte Auferstehung (20 5): eine erste partikulare, in der hervorragende Blutzeugen Christi, die den Idolen jede Anbetung verweigert und dafür den Tod erlitten haben (20 4), zu einer tausendjährigen Herrschaft mit Christus erweckt werden, und eine zweite allgemeine Erweckung aller zu ewiger Freude oder ewiger Pein. Beide Auferstehungsakte fallen in die Zukunft, der erste an das Ende der Welt, der zweite an das Ende des tausendjährigen Reiches. Nein, sagt Augustin, nur die zweite Auferstehung liegt hinter der Welt. Über den Umfang und die Bedeutung derselben ist er sich selbst nicht völlig klar. Während er sie das eine Mal im Sinne des Apokalyptikers auf die ganze Menschheit ausdehnt — ad secundam resurrectionem beati pertinent et miseri (XX 6. 2, 417) — beschränkt er sie das andere Mal auf die Gottlosen, die nunmehr auferstehen, um ihre Strafe anzutreten, während die Gerechten schon auferstanden sind: cum dies venerit, quo fiat et corporum ressurrectio, non ad vitam de monumentis procedent, sed ad iudicium; ad damnationem scilicet, quae secunda mors dicitur (XX 9. 2, 431 f.)[1].

Im Zusammenhang der Augustinischen Konzeption ist die zweite Auffassung die konsequentere; denn die erste Auferstehung ist von der Art, daß, wer sie erlebt, der zweiten gewiß ist, und umgekehrt: wer die zweite Auferstehung erleben will, muß der ersten gewiß sein. Was ist nun die erste Auferstehung? Kein Zukunftsakt, sondern ein Vorgang, der sich in der Gegenwart abspielt und unablässig wiederholt. Die erste Auferstehung ist das Erwachen der Seele zum Leben mit Gott, und zwar ein Erwachen hier auf Erden, das durch die Gnadenmittel der Kirche eingeleitet und hergestellt wird. Die erste Auferstehung ist die durch Christus und die Kirche bewirkte Erhebung der sündigen Menschheit in den Gnadenstand. Sie ist das allgemeine Erwachen vom Seelentod, der in der Gottentfremdung besteht — habent enim et animae mortem suam in impietate et peccatis (XX 6. 2, 416); mors animae fit, cum eam deserit Deus (XIII 2. 1, 557) —, zum Seelenleben in

[1]) Allerdings nehmen auch die Gerechten an der zweiten Auferstehung insofern Anteil, als sie nun erst ihre verklärten Leiber erhalten; aber ihr Schicksal entscheidet sich nicht mehr, wie dies bei den Gottlosen der Fall ist, und insofern hat die zweite Auferstehung für sie nur eine sekundäre Bedeutung. Der Gedanke, daß es Gerechte gibt, die erst in der resurrectio secunda auferstehen, ist aufgehoben. Wer nicht schon hier auferstanden ist, wird auch im Gericht nicht auferstehen.

der Abhängigkeit von Gott: qui per remissionem peccatorum vivunt . . ., credentes in eum, qui iustificat impium, ex impietate iustificati, tamquam ex morte vivificati, ad primam resurrectionem, quae nunc est, pertinent (XX 6. 2, 416 f.)[1]. Daß es eine erste Auferstehung in der Gegenwart gibt, bezeugt derselbe Johannes[2] in seinem Evangelium, in dem er uns 5 25 das kostbare Herrenwort überliefert hat: es kommt die Stunde und ist schon da, da die Toten die Stimme des Gottessohnes hören, und die, die sie hören, leben werden. Unter den Toten können hier nur die geistig Toten gemeint sein, die der Herr im Sinne hatte, als er sagte: Laß die Toten ihre Toten begraben (Mt. 8 22. XIX 6. 2, 415 f.)[3].

In der Epoche der ersten Auferstehung wird nach dem Bericht des Apokalyptikers der Teufel in den Abgrund gestoßen und gebunden sein und schließlich auf kurze Zeit losgelassen werden (Ap. 20 1–3). Wenn nun die erste Auferstehung der Gegenwart angehört, so müssen auch diese Vorgänge auf die gegenwärtige Lage der Menschheit bezogen werden. Dann bedeutet der Abgrund, in den der Teufel versenkt ist, die abgrundtiefe Schlechtigkeit der Gottes- und Christusfeinde: abyssus, quo nomine significata est multitudo innumerabilis impiorum, quorum in malignitate adversus ecclesiam Dei multum profunda sunt corda (XX 7. 2, 421). Die Bindung des Teufels ist so zu verstehen, daß er den christlichen Völkern im ganzen nicht mehr schaden kann, wenn er auch einzelne Nichterwählte fort und fort verführen wird: ad hoc ergo ligatus est diabolus et inclusus in abysso, ut iam non seducat gentes, ex quibus constat ecclesia, quas antea seductos tenebat, antequam essent ecclesia. Neque enim dictum est „ut non seduceret aliquem", sed ut non seduceret, inquit, iam gentes, in quibus ecclesiam procul dubio voluit intellegi (XX 7. 2, 422). Die Bindung des Teufels ist also keine absolute, sie bedeutet nur eine wesentliche Beschränkung seiner

[1]) Die übrigen Stellen folgen unten in der Ticonius-Tabelle.

[2]) Idem Johannes apostolus, qui apocalypsin scripsit (XX 8. 2, 426). — Vgl. umgekehrt: idem Johannes evangelista in libro qui dicitur apocalypsis (XX 7. 2, 418).

[3]) Der zweite Tod ist dann die ewige Verdammnis: mors secunda = sempiterna miseria (XIX 28. 2, 404). Vgl. XX 6 (2, 417): in damnationem non venient, quae secunda mors dicitur. VI 12 (1, 271): summa mors est alienatio a vita Dei in aeternitate supplicii. — Die zweite Auferstehung ist die resurrectio corporum futura (2, 417), im Unterschiede von der prima, quae nunc est, animarum resurrectio (2, 418), qua nunc transitur a morte ad vitam (2, 417). — Etwas anders stellt sich die Unterscheidung des ersten und zweiten Todes in den Spekulationen des 13. Buches dar. Hier ist der erste Tod nicht der ethisch-religiöse, sondern der physisch-religiöse: Trennung der Seele vom Leibe und von Gott: prima totius hominis mors, cum anima sine Deo et sine corpore ad tempus poenas luit (also eine Art Purgatorium); secunda vero, ubi anima sine Deo cum corpore poenas aeternas luit (XIII 12. 1, 571).

Verführungskünste. Darum wird auch seine, wann immer zu erwartende, Loslassung keine absolute sein[1]; aber die Hauptsache ist die: der Teufel wird nicht erst gebunden werden, sondern er ist schon gebunden: alligatio diaboli etiam nunc fit et fiet usque ad terminum saeculi; seine Bindung besteht in den Niederlagen, die der Unglaube jetzt durch die siegreichen Fortschritte des Glaubens erleidet: quia et nunc homines ab infidelitate, in qua eos ipse possidebat, convertuntur ad fidem et usque in finem sine dubio convertentur (XX 8. 2, 425)[2].

Mit der ersten Auferstehung und der Bändigung des Teufels rückt auch das Millennium aus der Zukunft in die Gegenwart. Die 1000 Jahre des Apokalyptikers sind eine runde Zahl (perfectus numerus XX 7. 2, 421), und bedeuten entweder, als pars pro toto (Ibid.), die mit der Epoche der ersten Auferstehung zusammenfallende (mille anni, id est totum istud tempus, quo agitur prima resurrectio XX 9. 2, 432), vielleicht Jahrtausende umspannende Ära des Christentums (den sextus dies, cuius nunc spatia posteriora volvuntur XX 7. 2, 420), den Zeitraum von der ersten Ankunft Christi bis zum Ende der Welt (totum tempus a primo adventu Christi usque in saeculi finem XX 8. 2, 424) — oder die Weltdauer überhaupt (mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo XX 7. 2, 421). Augustin entscheidet sich für die erste Bedeutung, ohne die zweite geradezu abzulehnen: was auch nicht nötig war, da sie als eine erweiterte Spielart der ersten aufgefaßt werden kann, zumal wenn man, wie Augustin, ein Christentum vor Christus kennt, ein Christentum, das so alt ist wie die Welt[3].

Was bedeutet diese Umstimmung des Millenniums? Sie bedeutet zunächst die feierliche Auflösung der überlieferten Eschatologie. Nicht als ob Augustin das 20. Buch in der Absicht geschrieben hätte, das überkommene System des Chiliasmus zu zertrümmern — dann müßte er sich ganz anders ausgedrückt haben —; aber die Logik der spiritualistischen Methode drängt ihn dazu, es faktisch zu beseitigen und durch ein Gegenwartsbild zu ersetzen. „Das Millennium ist aus einem eschatologischen Faktum zu einer kirchenhistorischen Periode geworden" (Reuter S. 114).

Das tausendjährige Zukunftsreich ist für Barnabas (c. 15), Papias (Eus. h. e. III 39, 12f.), Justin (dial. 80), Irenäus (adv.

[1]) Si alligari est non posse seducere sive non permitti: quid erit solvi nisi posse seducere sive permitti? Quod absit ut fiat; sed alligatio diaboli est non permitti exserere totam temptationem, quam potest vel vi vel dolo ad seducendos homines (XX 8. 2, 424).

[2]) Weiteres in der Ticonius-Tabelle unten.

[3]) Siehe oben S. 55 f. und unten im ersten Abschnitt des dritten Kapitels.

haer. V, 32 ff.), Hippolyt (Danielkommentar IV 51), Lactantius (inst. VII 14 ff.), Commodian (carm. apol. 933 ff.) und andere bedeutende Kirchenmänner ein wesentliches Stück der christlichen Hoffnung gewesen, und noch zuletzt hatte sich unter den griechischen Theologen Apollinaris von Laodicea für dasselbe ausgesprochen (Hieronymus, De viris illustr. 18). Unter den Gegnern des Chiliasmus und der sensualistischen Zukunftsschwärmerei ragen hervor der römische Presbyter Caius (Eus. h. e. III 28, 1 f.) und Origenes, der sich in seinem spiritualistischen Enthusiasmus durch diese sinnlichen Phantasien verletzt fühlen mußte und sie deshalb auch als unterchristlich abgewiesen hat [1]. Zu Augustins Zeit stand die Sache so, daß Hieronymus in seinem Herzen zwar antichiliastisch gestimmt war und den Kampf gegen die realistische Eschatologie auf seine Fahne geschrieben hatte (vgl. den Jesajakommentar, der zwischen 408 und 410 verfaßt ist) [2], aber schließlich als Kirchenmann vor den Autoritäten kapitulierte und sich durch die Politik der mittleren Linie für alle Fälle den Rückzug sicherte. In seinem letzten und reifsten Werk, dem unvollendeten Jeremiakommentar, heißt es zu Jer. 19 10: Iudaei auream atque gemmatam Ierusalem sibi restituendam putant ... et regnum in terris Domini Salvatoris. Quae licet non sequamur, damnare tamen non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt (MPL 24 p. 802. Vgl. die Vorrede zum 18. Buch).

Auch Augustin ist ursprünglich Chiliast gewesen, freilich im spiritualistischen Sinne: er hat an ein Geisterreich mit deliciae spirituales (XX 7. 2, 419) nach der Welt und vor der allgemeinen Auferstehung geglaubt (etiam nos hoc opinati fuimus aliquando 2, 420); und wir besitzen noch eine Predigt, in der er diesen Glauben ausspricht [3]. Durch das Problem der Apokalypse ist er aus einem transszendentalen Idealisten ein empirischer Rea-

---

[1]) Quidam ... solius litterae discipuli arbitrantur repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis exspectandas ... Jerusalem terrenam reaedificandam ... et multa alia ex scripturis exempla proferunt, quorum vim figuraliter intelligi debere non sentiunt ... Nihil dignum divinis pollicitationibus praesumpserunt (de princ. II 11, 2. — Dagegen Methodius, symp. IX 5).

[2]) „Er hat an der Bekämpfung des Chiliasmus ein wirkliches Herzensinteresse und entschuldigt die den ganzen Kommentar durchziehende Polemik damit, daß sie sehr nötig sei." (Grützmacher, Hieronymus III 185).

[3]) Serm. 259, 2: septimus dies quietem futuram sanctorum in hac terra significat. Regnabit enim dominus in terra cum sanctis suis (MPL 38 p. 1197). — Der extreme Chiliasmus, den er nie geteilt hat, ist nach seiner Meinung lachhaft (quaedam ridiculae fabulae XX 7. 2, 419), ja geradezu unverschämt (impudentiae nimiae mihi videtur XX 17. 2, 445; non solum nullam modestiam tenent, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedunt XX 7. 2, 420).

list geworden, der die Zukunft in die Gegenwart hineinschaut und in der Gegenwart verwirklicht findet.

Man hat bisher angenommen, daß Augustin diesen wichtigen und folgereichen Gedanken zuerst gefaßt habe. Es läßt sich jedoch beweisen, daß er ihn aus einer ihm naheliegenden Quelle geschöpft hat, nämlich aus dem Kommentar des Ticonius. Ticonius ist durch dieselben Probleme, die Augustin im 20. Buch beschäftigen, zu derselben Anschauung gekommen, nicht nur in Bezug auf das Millennium, sondern auch in Bezug auf die doppelte Auferstehung und die alligatio diaboli. Die ganze Umstimmung der eschatologischen Hauptstücke darf als das Werk des Ticonius bezeichnet werden. Um den Beweis möglichst kurz zu führen, stellen wir die Hauptsätze beider Schriftsteller in einer tabellarischen Übersicht einander gegenüber[1].

Ticonius	Augustin
(1) **Die doppelte Auferstehung.**	
Prima resurrectio .. ea est, qua resurgimus per baptismum. Quia sicut prima mors in hac vita est per peccatum, ita et prima resurrectio per remissionem peccatorum (p. 27 Anm. 2).	Habent et animae mortem suam in impietate atque peccatis (XX 6, 2, 416).
Sicut ergo prima mors in hac vita est per peccata, ita et prima resurrectio in hac est vita per remissionem peccatorum (p. 29 Anm.).	Prima quae nunc est, animarum resurrectio (2, 418), qua nunc transitur a morte ad vitam (2, 417), dargestellt in den iustificati, qui per remissionem peccatorum vivunt (2, 416).
Gennadius, de viris illustr. 18 von Ticonius: ostendit distinctionem sane duarum resurrectionum ita fieri, ut primam ⟨quam⟩ iustorum apocalypsin credamus	Sicut duae sunt regenerationes . . ., una secundum fidem, quae nunc fit per baptismum; alia secundum carnem, quae fiet in eius incorruptione atque immortalitate per iudicium magnum atque novissimum: ita sunt et resurrectiones duae, una prima, quae

[1]) Einfache Seitenzahlen in der Ticoniuskolumne bedeuten die Texte bei Hahn — Ein paarmal habe ich mir erlaubt, den Kommentar des Beatus (Sancti Beati Presbyteri Hispani Liebanensis in Apocalypsin commentaria, opp. et stud. doct. Henrici Florez, Madrid 1770; auf der Hallenser Universitätsbibliothek), der dem Urtext des Ticonius am nächsten kommt (Hahn p. 9ff.), direkt zu zitieren, namentlich aus der Summa dicendorum, von welcher Hahn urteilt, daß sie zwar sicher von Beatus überarbeitet, aber eben so sicher dem Kommentar des Ticonius nahe verwandt sei (p. 13). — Ich habe diese wenigen, in Absicht auf meine Tabelle mehr erläuternden, als beweisenden Stellen durch ein B mit folgender Seitenzahl gekennzeichnet.

Ticonius	Augustin
modo in isto saeculo[1], ubi iustificati per fidem a morticinis peccatorum suorum per baptismum ad vitae aeternae stipendium suscitantur; secundum (? secundam) vero generaliter omnis hominum carnis.	et nunc est et animarum est, quae venire non permittit in mortem secundam; alia secunda, quae non nunc, sed in saeculi fine futura est, nec animarum, sed corporum est, quae per ultimum iudicium alios mittet in secundam mortem, alios in eam vitam, quae non habet mortem (2, 418).
Anm. Zu secunda mors = aeterna tormenta (p. 29 Anm.) vgl. De civ. Dei XIX 28 (2, 404): mors secunda = sempiterna miseria.	

(2) **Alligatio diaboli.**

Diabolus adhuc modo ligatus tenetur, cum adhuc aperte ecclesiam non devastat, cum et multos videmus, alios per longam, alios per brevem poenitentiam redire (p. 97 Anm. 1).	Alligatio diaboli ... etiam nunc fit et fiet usque ad terminum saeculi, quo solvendus est, quia et nunc homines ab infidelitate, in qua eos ipse possidebat, convertuntur ad fidem et usque in illum finem sine dubio convertentur (XX 8. 2, 425).
Abyssus populus est exclusus de cordibus credentium (B p. 33). Abyssus homines sunt in tenebris ambulantes (B p. 17).	Abyssus, quo nomine significata est multitudo innumerabilis impiorum, quorum in malignitate adversus ecclesiam Dei multum profunda sunt corda (XX 7. 2, 421).
Quod autem dixit ‚signavit super eum', quia occultum est, qui pertineant ad partem diaboli et qui ad Christum. Nam qui et videntur stare, nescimus	‚Signavit' autem, quod addidit, significasse mihi videtur, quod occultum esse voluit, qui pertineant ad partem diaboli et qui non pertineant. Hoc

[1]) Dieser Text ist unverständlich. Haußleiter übersetzt, ohne ihn zu korrigieren: er findet also den Unterschied der zwei Auferweckungen darin, daß die erste, von der die Apokalypse als von der Auferweckung der Gerechten redet, jetzt im Wachstum der Kirche vor sich gehe (PRE XX 852). Aber das ist doch nur der Sinn, nicht der Wortlaut des Textes. Ich schlage vor, das quam nach primam zu streichen und so zu lesen: ut primam, iustorum apocalypsin, credamus modo in isto saeculo. Auch dann ist der Satz noch hart, aber wenigstens lesbar. Bernoulli, in seiner kritischen Ausgabe 1895, druckt den Text in der oben angegebenen Form. In dem vorgesetzten kritischen Apparat p. LV sucht man vergebens nach Aufklärung oder auch nur nach besseren Lesarten. — Hahn p. 116 druckt, wohl nur durch ein Versehen, primum quam. — Das allein mögliche secundam weiter unten habe ich auf eigene Gefahr geändert.

Ticonius	Augustin
si cadent: et qui iacet, si resurgat, incertum est (B p. 531f.).	quippe in saeculo isto prorsus latet, quia et qui videtur stare, utrum sit casurus, et qui videtur iacere, utrum sit resurrecturus, incertum est (XX 7. 2, 421f.).
Aliquando diabolum dicit bestiam; aliquando corpus eius, quod sunt infideles, id est sine baptismo: aliquando unum ex capitibus ipsius bestiae, quod quasi occisum surrexit, quod est imitatio verae fidei, id est christianos intra ecclesiam malos usw. (p. 75f.).	Quae sit bestia, quamvis sit diligentius quaerendum, non tamen abhorret a fide recta, ut ipsa impia civitas intellegatur et populus infidelium contrarius populo fideli et civitati Dei (XX 9. 2, 431). Vgl. XX 14. (2, 439): bestiam bene intellegi ipsam impiam civitatem supra diximus.

(3) **Das Millennium.**

Hos mille annos de hoc mundo dixit, non de perpetuo saeculo, ubi sine fine cum Christo regnaturi sunt. Mille enim perfectus numerus .. dicatur, sed finem habere ostenditur. Retulit spiritus, cum haec scriberet regnaturam ecclesiam mille annos, id est nosque (usque?) in finem istius mundi (p. 29).	Mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo (XX 7. 2, 421).
Quod dixit mille annos, a primo adventu Domini usque ad secundum adventum dicit (B p. 33).	Intervallum mille annorum = totum tempus ... a primo scilicet adventu Christi usque in saeculi finem, qui erit secundus eius adventus (XX 8. 2, 424).
Mille anni, id est quod remanet de sexto die, qui constat ex mille annis (B p. 532).	Mille anni, id est, aut quod remanet de sexto die, qui constat ex mille annis, aut omnes anni, quibus deinceps hoc saeculum peragendum est (XX 7. 2, 422).

Was lehrt uns diese Übersicht? Sie lehrt, daß Augustin und Ticonius in Bezug auf die drei eschatologischen Hauptpunkte ganz dieselben, der überlieferten Auffassung durchaus widersprechenden Ansichten vertreten, und daß sie nicht nur in der Substanz, sondern auch im Ausdruck ihrer Gedanken höchst überraschend zusammenstimmen. Die Übereinstimmung ist so groß, daß man auch unter der Voraussetzung, daß die dargebotenen Ticonius-Texte vielleicht

nicht streng authentisch sind, zu dem Ergebnis kommen muß, daß hier ein Schriftsteller den andern benutzt hat. Damit ist die Abhängigkeit Augustins von Ticonius bewiesen; denn der Apokalypsenkommentar des Ticonius muß vor 380 abgefaßt sein (s. S. 79)[1]. Ticonius ist der Theologe gewesen, der Augustin von seinen chiliastischen Träumen (etiam nos hoc opinati fuimus aliquando XX 7. 2, 420) geheilt hat[2].

(2) Die Projektion des Millenniums in die Gegenwart ist die Basis der Gleichung von Kirche und Reich Gottes, oder wie es genauer heißen muß: Kirche und Reich Christi[3]. In der Epoche des tausendjährigen Reiches, d. i. in der Ära der christlichen Kirche, seit den Anfängen des Christentums, bilden die Heiligen ein Reich mit Christus (sancti regnant cum Christo etiam ipsi mille annis . . . id est isto iam tempore prioris eius adventus XX 9. 2, 427). Sonst würde die Kirche in den heiligen Texten nicht sein Reich oder Himmelreich genannt werden. Und zwar auch die empirische Kirche; denn sie ist doch wohl mit dem Himmelreich gemeint, in dem sich der Schriftgelehrte heranbildet, der aus seinem Schatze Altes und

---

[1]) Augustin hat, nach den bisher veröffentlichten Texten zu urteilen, zwei Punkte vor Ticonius voraus: (1) die vorbehaltene Deutung der 1000 Jahre auf die Weltzeit im ganzen, von der er jedoch selbst keinen Gebrauch macht; (2) die Einschränkung, daß die alligatio diaboli sich nur auf die christianisierten Völker, nicht auf die einzelnen Individuen bezieht — ein nicht unwichtiger, aber schließlich doch sekundärer Gedanke, der vielleicht auch noch einmal als das geistige Eigentum des Ticonius erwiesen wird.

[2]) Unter den Augustinischen Verschiebungen ist, wenn ich recht sehe, die Idee der doppelten, bezw. ersten Auferstehung am deutlichsten vorbereitet. Schon 2. Tim. 2 18 ist von zwei Spiritualisten die Rede, Hymenäus und Philetus, *οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν, λέγοντες ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι.* — Dann habe ich bei dem ägyptischen Mystiker Macarius dem Großen (300—390) eine Stelle gefunden, die die Idee einer doppelten Auferstehung fast mit den Worten des Ticonius und Augustin ausspricht: *Ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ψυχῶν ἀπὸ τοῦ νῦν γίνεται. Ἀνάστασις δὲ τῶν σωμάτων ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (hom. 36, 1. MPG 34 p. 749).

[3]) Das hat Joh. Weiß mit Recht betont. In dem entscheidenden 9. Kap. des 20. Buches steht nirgends der Satz: die Kirche ist das Reich Gottes, wohl aber sechsmal die Gleichung: ecclesia = regnum Christi, und außerdem heißt es noch dreimal: regnant cum Christo. „Hier wirkt nicht nur die Unterscheidung des Reiches des Menschensohnes vom Reiche seines Vaters (Mt. 13) und die Paulinische Idee der *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* (Kol. 1 13. 1. Kor. 15) nach, sondern diese Verschiebung liegt auch in der Natur der Sache. Die alte Kirche, welche mit dem Evangelium zugleich den Monotheismus gegen das Heidentum zu verteidigen hatte, konnte unmöglich den Gedanken in den Vordergrund stellen, daß Gottes Regiment vorwiegend oder ausschließlich in der Kirche wahrzunehmen sei, da es doch galt, seine Herrschaft in der ganzen Welt, in Natur und Geschichte nachzuweisen.“ (Die Idee des Reiches Gottes usw. S. 23).

Neues hervorholt (Mt. 13 52). Und wieder ist es die Kirche, aus der die himmlischen Schnitter einst das Unkraut sammeln werden, um den Weizen zurückzubehalten (Mt. 13 39 ff.). Die Kirche ist das Himmelreich, in dem der geringste Verstoß gegen Gottes Gebot zur Degradation, pünktlicher Gehorsam dagegen zu höchstem Ansehn führt (Mt. 5 19) usw. (2, 428 f.). Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque coelorum (2, 429), Regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum eius (Ibid.). Regnant cum Christo iam nunc modo quodam huic tempori congruo per totum hoc intervallum, quod numero mille significatur annorum (2, 431).

An diesem Geisterreich auf Erden nehmen — und das ist ein feiner Gedanke Augustins — in unsichtbarer Weise auch die Seelen der Märtyrer teil. Regnat cum Christo nunc primum ecclesia in vivis et mortuis (2, 430). Neque enim piorum animae mortuorum (i. e. animae martyrum nondum sibi corporibus suis redditis) separantur ab ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi (Ibid.). Certe animae victrices gloriosissimorum martyrum omnibus doloribus ac laboribus superatis atque finitis ... cum Christo utique regnaverunt et regnant, donec finiantur mille anni, ut postea receptis etiam corporibus iam inmortalibus regnent (XX 13. 2, 437 f.). Es ist ein tiefsinniger Zug in dem Augustinischen Gemälde, daß es auch in seiner realistischen Umstimmung die Idealfiguren durchschimmern läßt, in deren Stil es ursprünglich angelegt ist. Man kann dieser Idee auch, ohne sie zu zwingen, eine geschichtsphilosophische Bedeutung abgewinnen: daß nämlich der Fortschritt in der Geschichte auch den Vollendeten zu gute kommt; wie Lotze einmal schön gesagt hat: Die Ahnung, daß wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, daß die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, und daß, in welcher geheimnisvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt der Geschichte doch auch für sie geschieht: dieser Glaube erst gestattet uns, von einer Menschheit und ihrer Geschichte so zu sprechen, wie wir es tun. (Mikrokosmus, 3. Bd.² 1872 S. 51). Daß Augustins Ideen in diesem Sinne verstanden werden können, bestätigt sich dadurch, daß er schließlich nicht nur den abgeschiedenen Seelen der Märtyrer, sondern den verewigten Gliedern der Kirche überhaupt einen Anteil an den Fortschritten der regnans ecclesia zugesteht: a parte totum etiam ceteros mortuos intellegimus pertinentes ad ecclesiam, quod est regnum Christi (XX 9. 2, 431).

Wenn diese Bestimmungen, indem sie den Glanz der mit dem Christusreich identischen Kirche erhöhen, auf der andern Seite schon eine gewisse limitative Bedeutung haben, so stellt ein Satz den Realismus der Augustinischen Geichung über jeden Zweifel hinaus.

Es ist die Erklärung von Ap. 20 4. Unter den dort genannten Inhabern der himmlischen Richterstühle sind nämlich nach Augustin nicht die Richter der Endzeit zu verstehen, sondern die Vorsteher und Leiter der gegenwärtigen Kirche, zu denen gesagt ist: was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöst sein (Mt. 18 18). Non hoc putandum est de ultimo iudicio dici; sed sedes praepositorum et ipsi praepositi intellegendi sunt, per quos nunc ecclesia gubernatur. Iudicium autem datum nullum melius accipiendum videtur, quam id quod dictum est: Quae ligaveritis in terra etc. (XX 9. 2, 429 f.). Hier wird das Recht der Bischofskirche, sich als das Himmelreich auf Erden zu empfinden, zwar nicht geradezu ausgesprochen; aber die Prämisse ist da, aus der sich die Folgerung von selbst ergibt, und zwar als logische Konsequenz. Deshalb ist Reuters Urteil, Augustin habe nirgend die von den Bischöfen regierte Kirche für das Gottesreich erklärt, auch in der vorsichtigen Form, in der er es ausspricht (S. 120), nicht zutreffend; denn wenn Augustin auch noch so unhierarchisch gestimmt gewesen ist, und wenn es auch klar ist, daß hier wieder die Konsequenz der Methode und nicht dogmatische „Kupidität" der Hebel des neuen Gedankens ist, so kommt doch die Gleichstellung der Kirchenleiter mit den Vollstreckern des Endgerichts einer Gleichstellung der Kirche mit dem Himmelreich so nahe, daß man genötigt ist, beide Gleichungen als identisch zu betrachten. Die Bischofskirche in dieser Beleuchtung ist wirklich das Himmelreich auf Erden.

Auch hier ist Ticonius der Vorgänger Augustins [1]. Ticonius ist ein scharfsinniger und konsequenter Theologe gewesen. Er hat seine donatistischen Neigungen dem Streben nach einer einheitlichen und folgerichtigen Exegese untergeordnet und mit dem tausendjährigen Reich zunächst auch die Heiligen desselben vom Himmel auf die Erde versetzt. Quod autem dicit, eos regnasse mille annos, praesens tempus intelligitur, in quo sancti iuste regnare dicuntur, quia se ita cum Dei adiutorio regunt, ut a peccatis vinci

[1]) Über Origenes als theoretischen und Ambrosius als praktischen Vorläufer des Augustinischen Hierarchismus s. oben S. 77 f. — Eine eigentümliche Antezipation der Augustinischen Gedanken findet sich auch hier wieder bei Macarius dem Großen. Macarius sieht zwar nicht Ap. 20 4, aber die analoge Verheißung Mt. 19 28 in der Kirche erfüllt: τοῦτο εὑρίσκομεν ὅτι ἐπὶ τῆς γῆς ἐγένετο, ὅτε ὁ κύριος ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανούς (hom. 6, 6. MPG 34 p. 521). Ὧδε γὰρ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία καθεσθῆναι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ καὶ κρῖναι· καίτοι γὰρ μελλόντων αὐτῶν καθέζεσθαι καὶ ποιεῖν κρίσιν ἐπὶ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, καὶ ὧδε γίνεται, τοῦ ἁγίου πνεύματος καθεσθέντος ἐν τοῖς θρόνοις τῶν νοημάτων αὐτῶν (Ibid. § 7).

non possint (Hahn p. 27 Anm. 2). Diese innerlichste Auffassung des transformierten Gottesreiches als eines Reiches der Selbstzucht und Selbstbeherrschung findet sich nicht bei Augustin. Aber auch Ticonius vollzieht den Schritt von der Selbstbeherrschung zur Beherrschung anderer: recte enim regnare dicuntur, qui cum Dei adiutorio, etiam inter ipsas pressuras mundi, se et alios bene regunt (Hahn p. 28 Anm. oben). Christus nunc in ecclesia iudicat, quia unusquisque semetipsum distringit in poenitentiam, et unus alterum ad caritatis amorem excitat (p. 28 Mitte). Auch dieser Satz klingt an und für sich bedeutend spiritualistischer, als die entsprechenden Kundgebungen Augustins; aber er nähert sich ihnen bis zur Identität, wenn wir an anderer Stelle lesen, daß es die sacerdotes in ecclesia sind, per quos quotidie Christus sedet et iudicat (B p. 4).

Wir kommen zu der entscheidenden Frage: Ist Augustin in der Auslegung von Ap. 20 4 von Ticonius abhängig oder nicht? Die Hahnschen Mitteilungen reichen nicht aus, um diese Frage zu entscheiden. Herr Professor Haußleiter hat die Güte gehabt, mir die Texte und Beobachtungen mitzuteilen, aus denen sich die Abhängigkeit Augustins von Ticonius auch an diesem wichtigsten Punkte mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit ergibt. Er schreibt: die fragliche Erklärung von Ap. 20 4 geht ohne Zweifel auf Ticonius zurück. (1) Bei Ambrosius Autpertus lesen wir (Bibl. Maxima fol. 13, 620b.): Quid per sedes nisi electorum ecclesia exprimitur? Quid per sedentes in sedibus nisi praedicatores sancti designantur? Nequaquam sane, ut quidam haeretici putaverunt, hoc de ultimo iudicio accipiendum est, sed more solito scriptor huius historiae recapitulando quae in his mille annis agat ecclesia vel quid agatur in ea texuisse credendus est. Nun folgt der Hinweis auf Mt. 16 19: ligaveris, 1. Kor. 5 12 u. 6 3: Angelos subaudis praedicatores (Mal. 2 7). — Vergleicht man diese Stelle mit Augustin, so erkennt man, daß beiden Ausführungen eine dritte (Ticonius) zu Grunde liegen muß. Das wird bestätigt durch Beda und Primasius. (2) Beda (ed. Giles, vol. XII Lond. 1844 p. 429): Ecclesia enim quae sedebit in Christo super XII thronos ad iudicandum iam sedet iudicans, quae a suo rege meruit audire: Quaecumque ligaveris super terram etc. (3) Primasius (MPL 68 p. 916): Non hoc putandum est de ultimo iudicio, sed de regimine potius intelligendum est praepositorum, per quos nunc praesidentes ecclesia gubernatur, quae a suo rege probabili meruit audire sanctione: Quae ligaveris super terram ... et in coelo. Unde apostolus: Quid enim de his, qui foris sunt, iudicare attinet? Nonne de his, qui intus sunt, vos iudicatis? (4) In freierer Weise gibt Beatus den Gedanken wieder (p. 533): Hi

throni modo sunt in ecclesia, quae ecclesia in duodenario est numero constituta, quae sedet in Christo super duodecim thronos ad iudicandum: et iam sedet iudicans ligato diabolo, sicut scriptum est: Iam sancti mundum iudicant (wohl 1. Kor. 6 2)[1].

Ich habe diesem Tatbestande, der auch mir die Abhängigkeit des Augustin von Ticonius zu beweisen scheint, nur ein Doppeltes hinzuzufügen: erstens, was schon Haußleiter betont, daß die Beweiskraft der dargebotenen Texte sich verstärkt, wenn man die allgemeine Abhängigkeit Augustins von Ticonius in Bezug auf das Verständnis der Apokalypse ins Auge faßt (siehe auch unten im dritten Kapitel); zweitens, daß Ticonius daneben allerdings eine Vorstellung von den praepositi hat, die durchaus antihierarchisch ist und darum sicherlich echt sein wird: er hält es für möglich, daß unter dem Tier des Abgrunds hin und her auch die Bischöfe und Priester der Kirche gemeint sind: aliquando praepositos solos dicit bestias, id est episcopos et sacerdotes, qui carnaliter vivunt intra ecclesiam (Hahn p. 76 oben)[2].

(2) Einschränkungen und Gegenwirkungen.

Augustin hat die Kirche auf eine Höhe gehoben, in der sie mit dem regnum Christi und der civitas Dei identisch ist[3]. Aber eben so wichtig, wie die Konstruktion dieser Gleichung, sind die Modalitäten, unter denen Augustin sie in Kraft gesetzt hat. Will man den gemeinsamen Obersatz finden, aus dem sich sowohl jene Identität wie die begleitenden Einschränkungen und Determinationen folgerichtig entwickeln lassen, so müßte man etwa sagen: Die Kirche ist die adaequate Ausprägung des Gottesstaates auf Erden. Dieser Satz kann doppelt akzentuiert werden. Entweder man legt den Ton auf die Adäquatheit: dann ergibt sich die Lehre von der Identität. Oder man legt den Ton auf die Erdenform: dann ergeben sich die Ein-

---

[1]) Hahn hat in seinen Texten nur die am wenigsten beweisende und für sich allein zu einem giltigen Schluß nicht ausreichende Beatusstelle mitgeteilt (p. 28 oben). — Über das Verhältnis der angezogenen Texte zu dem verlorenen Originaltext des Ticonius s. Haußleiter PRE XX 853 ff.

[2]) Derselbe Klerus, der die Kirche trägt, ist „andrerseits durch sein Leben und Beispiel oft die Quelle des geistlichen Todes in der Kirche. Er ist die Höllenpforte“ (Hahn p. 82). Dieser Gedanke findet sich nicht bei Augustin, wenigstens nicht in De civ. Dei; aber er ist auch für Ticonius schließlich nur ein Zwischengedanke: „Die wahre Kirche erbaut sich doch wieder aus diesem gottlosen Klerus, der durch die objektiven Gaben, die er empfangen, nach wie vor das Heil vermittelt und ohne den es nicht erlangt werden kann“ (Hahn a. a. O.).

[3]) Civitas Dei quae est sancta ecclesia (VIII 24. 1, 360). — Civitas Dei, hoc est eius ecclesia (XIII 16. 1, 574). — Christus et eius ecclesia quae civitas Dei est (XVI 2. 2, 124). — Auch diese, wenn schon verstreuten und sozusagen unbetonten Gleichungen heben das Reutersche „Niemals“ auf.

schränkungen und Gegenwirkungen, von denen wir jetzt zu reden haben. Es handelt sich um zwei Distinktionen. Wenn die Kirche zum Zweck ihrer Gleichsetzung mit dem Gottesreich als Einheitsgröße gedacht werden mußte, so spaltet Augustin ihre Existenz jetzt in einem doppelten Sinne. Er unterscheidet nämlich

(1) die diesseitige und die jenseitige Kirche,

(2) die exoterische und die esoterische Kirche.

(1) Das neunte Kapitel des 20. Buches stellt uns vor eine paradoxe Erscheinung. Wenige Zeilen vor der Gleichung, die Kirchenregiment und Gottesregiment auf Grund von Ap. 20 4 auf eine Linie stellt, lesen wir die überraschenden Worte, daß das Reich des Apokalyptikers und damit auch seine Erscheinung, die Kirche, nicht als regnum gloriae gedacht sei, sondern als regnum militiae, in quo adhuc cum hoste confligitur, ... donec veniatur ad illud pacatissimum regnum, ubi sine hoste regnabitur (2, 429). Was Augustin zu dieser Einschränkung geführt hat, ist nach dem Kontext weniger die Rücksicht auf die empirische Kirche, deren Regiment ja gleich darauf in den Himmel gehoben wird, als die synoptische Methode der Schrifterklärung. Augustin hat, um möglichst vollständig zu sein, das Millennium des Apokalyptikers mit den Himmelreichsgleichnissen Mt. 13 kombiniert, und, um ein einheitliches Bild zu gewinnen, jenes an diese herangeschoben, d. i. seines gloriosen Charakters entkleidet. Und um die vorhandene Spannung möglichst zu verdecken, hat er sich hier (und hin und her auch sonst) darauf beschränkt, das regnum militiae als Vorstufe des regnum gloriae darzustellen.

In diesen Zusammenhang gehören auch die zahlreichen Andeutungen darüber, daß die irdische Gottesstadt nur ein Ausschnitt und Abbild der himmlischen ist und daher von dieser unterschieden werden muß. Augustin hat nirgend gesagt: die ecclesia peregrinans ist die civitas Dei — von der ecclesia überhaupt hat er es gesagt (s. o.) — wohl aber wiederholt: die ecclesia ist die peregrinans in hoc saeculo civitas Dei (XV 26. 2, 114. Vgl. XIX 17. 2, 384): civitas caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide). Mit anderen Worten: Sobald Augustin die Kirche irgendwie determiniert, ist sie, mit Ausnahme ihrer hierarchischen Seite, nur die **halbe** Theokratie. Die irdische Gottesstadt ist mehr nur eine Andeutung (significatio) als eine wirkliche Darstellung (repraesentatio) der himmlischen (XV 2. 1, 60). Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes, quando

eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe rege saeculorum sine ullo temporis fine regnabunt (XV 1. 2, 59)[1].

An anderen Stellen verschärft sich der Unterschied der beiden Existenzformen zum offenen Gegensatz. Denn wenn auch die Kirche vom Himmel herabgestiegen ist und ihre Bürger mit überirdischen Kräften nährt (XX 17. 2, 444), so ist und bleibt sie in ihrer Erdgestalt ein unvollkommenes Ding. Wer wäre so stumpf und verblendet (tam absurdus et obstinatissima contentione vesanus), zu behaupten, daß auch nur ein einziger Heiliger, von dem heiligen Volk als Ganzem zu schweigen, in diesem elenden Leben ohne Tränen und Schmerzen durchkommt, zumal die Erfahrung lehrt, daß bei zunehmender Innerlichkeit die Tränen leichter und schneller fließen? Daraus folgt, für jeden Nachdenkenden von selbst, daß die Stadt der Offenbarung, in der Gott alle Tränen abtrocknen wird, jenseit aller Erdenräume liegt und nur im Himmel zu finden ist (XX 17. 2, 445). In eorum, qui tunc futuri sunt, sanctorum atque fidelium comparatione quid sumus? (XX 8. 2, 425). Nie kann sich die diesseitige Kirche mit der jenseitigen vergleichen.

(2) Der Abstand zwischen beiden Kirchen hat aber noch andere als bloße Stimmungsgründe. Es kommt die Beobachtung hinzu, daß die himmlische Kirche auch dem Umfange nach von der irdischen durchaus verschieden ist. Hier tritt die bekannte Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Kirche ein. In der exoterischen Kirche leben reine und unreine Wesen, wie in der Arche, ungestört zusammen (XV 20. 2, 120). Sie gleicht dem bekannten Ackerfeld, auf welchem Unkraut und Weizen durcheinander wachsen, oder dem Fischnetz, in dessen Maschen sich alles Mögliche verfängt und hangen bleibt, bis man zur Sichtung schreitet[2]. In der exoterischen Kirche gehen auch mali et ficti um (XX 19. 2, 450), Pharisäer, die ja sagen und nein tun (qui solvunt, quod docent XX 9. 2, 428f.). Oder bildlos gesprochen: die sichtbare Kirche ist teils enger, teils weiter als das Gottesreich. Wie in den gegenwärtigen Feinden der Kirche künftige Bürger des Gottesreichs stecken können, so umgekehrt in den Kirchenchristen verkappte Weltkinder, deren Schicksal sich einst von dem der echten Gottes-

[1]) Aus dieser Stelle wird auch der Unterschied von civitas und regnum Dei (Christi) klar. Civitas Dei ist die Domäne, regnum Dei der (vollendete) Zustand der Gottesherrschaft. (Außerdem ist civitas Dei = regnum Christi; s. S. 87 Anm. 1).

[2]) In hoc saeculo maligno . . . multi reprobi miscentur bonis et utrique tamquam in sagenam evangelicam colliguntur et in hoc mundo tamquam in mari utrique inclusi retibus indiscrete natant, donec perveniatur ad litus, ubi mali segregentur a bonis et in bonis tamquam in templo suo sit Deus omnia in omnibus (XVIII 49. 2, 333).

kinder endgiltig trennen wird (I 35. 1, 51)[1]. Augustin betont vor allem die zweite Möglichkeit, wenn er auch die erste nie aus dem Auge verliert. Die Zugehörigkeit zur exoterischen Kirche rettet noch längst nicht vor der ewigen Verdammnis: illi in perditis et damnabilibus moribus non debent esse securi, qui usque in finem quidem velut in communioue ecclesiae catholicae perseverant (XXI 25. 2, 538). Eine niedrige, gemeine, lasterhafte Gesinnung, ein unsittlicher, leichtfertiger, ausbrüchiger Lebenswandel schließen auf alle Fälle vom Gottesreich aus. An Christus festhalten heißt nicht nur, an der christlichen Kirche, sondern vor allem am christlichen Glauben und an der christlichen Gesinnung festhalten: in Christo perseverare est in eius fide perseverare (Ibid.).

So spaltet sich das Kirchenwesen in eine exoterische und eine esoterische Sphäre. Der Kirchenbegriff wird zusehends enger. Er verjüngt sich gleichsam nach oben zu. Er gleicht einer dreistöckigen Pyramide, deren unterstes Stockwerk im hierarchischen Stil gebaut ist, während das mittlere eine ethische, das oberste eine spezifisch religiöse Struktur aufweist; denn es ist nicht so, daß jeder folgende Begriff seine Vorgänger verschlingt, sondern die drei Existentialformen der Kirche sind schichtweis übereinander gelagert. Darum bedeutet es für Augustin keinen Widerspruch, wenn er die mit dem Gottesreich identische Kirche, nachdem er sie erst in die Priesterkirche hineingeschaut hat, hinterher auf die engere Sphäre der communio sanctorum und zuletzt auf den engsten Kreis des numerus praedestinatorum reduziert.

Beide Reduktionen sind in De civitate Dei klar und unzweideutig vollzogen, wiewohl Augustin nirgend ein Wort darüber sagt, daß hier Verschiebungen eingetreten sind, die den Kirchenbegriff ungemein komplizieren, geschweige denn, daß er den Versuch gemacht hätte, die verschiedenen Sphären aufeinander abzustimmen und gegeneinander auszugleichen. Er überläßt es dem Leser, sich zurecht zu finden und je nach der Forderung des Augenblicks einen der drei Begriffe zu wählen, womöglich aber alle drei zu haben.

Sancti regnant cum Christo (XX 9. 2, 427); die mit dem Gottesreich identische Kirche ist also die communio sanctorum — tota redempta civitas hoc est congregatio societasque sanctorum

---

[1]) Dieser wichtige Gedanke schon De cat. rud. 48: maxime cavendum est, ne per homines qui sunt in ipsa catholica ecclesia, quos velut paleam usque ad tempus ventilationis suae sustinet, unusquisque tentetur et decipiatur. ... Animadversurus etiam quod illae turbae impleant ecclesias per dies festos Christianorum quae implent et theatra per dies sollemnes paganorum ... Non enim nescis multos qui appellantur Christiani, haec omnia mala operari ... et aliquando fortasse graviora facere homines non ignoras, quos nosti appellari Christianos.

(X 6. 1, 411) — und verdient darum, civitas sancta zu heißen (XI 24. 1, 495. XI 1. 1, 461. XX 8. 2, 425. Auch societas piorum XIV 13. 2, 33 und superna sanctorum civitas XV 1. 2, 59). Sie deckt sich mit der Gottesgemeinde, die selbst ein lebendiges Gottesopfer ist, ein universale sacrificium, quod offertur Deo per sacerdotem magnum (X 6. 1, 411), von deren Gliedern es heißen wird: hostiae in plena perfectaque iustitia, cum mundati fuerint, ipsi erunt. Quid enim acceptius Deo tales offerunt quam se ipsos? (XX 25. 2, 472f. Vgl. XIX 23 (2, 399): Dei praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas eius). Die so gedachte Reich-Gottes-Kirche ist aber wesentlich Zukunftsgröße; denn anders regieren die Heiligen jetzt mit Christus, anders werden sie einst mit ihm regieren, wenn das Unkraut, das jetzt mit dem Weizen blüht, ausgeschieden sein wird: regnant itaque cum illo (sc. Christo) etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt; nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in ecclesia cum tritico crescant (XX 9. 2, 429).

So werden die Maße immer feiner, die Vorstellungen immer abstrakter und geistiger, und schließlich ist es überhaupt unmöglich, schon hier mit Sicherheit zu entscheiden, wer zum Gottesreich gehört und wer nicht. Denn die absolute Kirche ist die Kirche der Prädestination, die ecclesia praedestinata, die vor Grundlegung der Welt erwählt ist und die auch gemeint ist mit dem Wort: Es kennt der Herr die Seinen (XX 8. 2, 423. Vgl. XX 7. 2, 422f.: gentes ex quibus praedestinata constat ecclesia). Reich-Gottes-Kirche im eigentlichsten Sinn ist nur der Prädestinatenstamm: praedestinatorum sanctorum numerus (XIV 10. 2, 27) oder praedestinatus filiorum Dei numerus (XX 8. 2, 426). Seine Glieder müssen wie Abel sein: gratia praedestinati, gratia electi (XV 1. 2, 59). Gottesreich und Teufelsreich sind schließlich, und damit kommt Augustin auf den idealistischen Ausgangspunkt seines ganzen Unternehmens zurück, intelligible Mächte, die sich nicht decken mit den empirischen Gebilden der hierarchischen Kirche und des politischen Staates, sondern wie zwei exzentrische Kreise in diese sichtbaren Sphären eingezeichnet sind, so, daß sie sie teils umschließen, teils begrenzen, teils erweitern und entschränken; an eine runde Gleichung ist nicht mehr zu denken: Deus occultum esse voluit, qui pertineant ad partem diaboli et qui non pertineant (XX 7. 2, 422).

Daß Augustin auch hier von Ticonius abhängig oder mindestens stark beeinflußt ist, wird schon durch die donatistische Klangfarbe dieser ganzen Gedankenreihe zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben. Man darf auch hier von Gewißheit sprechen; denn erstens hat Augustin die zweite Ticoniusregel De Domini corpore

bipertito[1] adoptiert und nur den Ausdruck bipertitus beanstandet — es müsse richtiger corpus verum atque permixtum oder corpus verum atque simulatum heißen, um die hypocritae von vornherein als Fremdkörper im corpus Christi zu stigmatisieren — in der Sache selbst ist Augustin durchaus mit Ticonius einverstanden (De doctr. christ. III 32)[2]. Zweitens führt auch die Anwendung der Regel bei Ticonius bereits zu lauter Augustinischen Sätzen. In ecclesia duae partes sunt in uno homine ... Una pars est, quae poenitentiam agit, et altera est saecularium, quae, sub nomine christianitatis, omne quidquid malum est, facit (Hahn p. 74 Anm.). Also sind in der empirischen Kirche, ganz wie bei Augustin, Glaubens- und Namenchristen beisammen ohne Unterschied in der Erscheinung. Von dieser Kirche der halben Theokratie unterscheidet sich die wahre Reich-Gottes-Kirche als communio sanctorum (ecclesia Christi in medio . . hominum sanctorum est. Hahn p. 64 Anm. 2) und societas electorum (electi, qui ecclesiam faciunt p. 65). Es ist also ganz der Stufenbau, den wir bei Augustin gefunden haben[3].

Drittes Hauptstück.

Ergebnisse und Folgerungen.

Wir haben im Welt- und Gottesstaat die Reiche des Unglaubens und des Glaubens beschrieben, zuerst in ihrer intelligiblen Gestalt, dann in ihrem empirischen Wesen. Wir haben jetzt das Fazit zu ziehen und das Gesamtbild kurz zu würdigen. Zu diesem Gesamt-

---

[1]) Abgedruckt bei Burkitt in Robinsons Texts and Studies III 1 p. 8 ff. — Regula bipertiti corporis Domini multo necessarior et a nobis tanto diligentius perspicienda et per omnes scripturas ante oculos habenda est. Sicut enim ut supra dictum est a capite ad corpus ratione sola videtur, ita a parte corporis ad partem, a dextera ad sinistram vel a sinistra ad dexteram transitus reditusque . . claret (p. 8).

[2]) Mit seiner Korrektur gibt Augustin „nur die zutreffende Formel für die eigenste Anschauung des Ticonius". (Hahn p. 65.)

[3]) Nur für die Unterscheidung von ecclesia militans und ecclesia triumphans habe ich bei Hahn keinen direkten Beleg gefunden; nur indirekte, in den Seufzern nach Vollendung und Verklärung: desiderat ecclesia diem iudicii esse et a malis omnibus separari (Hahn p. 89 Anm. 2 unten) — Die Objektivität der Sakramente hat Augustin in De civ. Dei nur einmal und ziemlich vorsichtig ausgesprochen: Haeretici et schismatici ab huius unitate corporis (sc. ecclesiae catholicae) possunt idem percipere sacramentum, sed non sibi utile, immo vero etiam noxium, quo iudicentur gravius quam vel tardius releventur. Non sunt quippe in eo vinculo pacis, quod illo exprimitur sacramento (XXI 25. 2, 537). — So weit ist auch Ticonius bestimmt gegangen (s. Hahn p. 82 ff.), wenn ich auch nach den Hahnschen Texten mich noch nicht entschließen würde, mit Hahn von einer sollennen Theorie des Character indelebilis bei Ticonius zu sprechen.

bilde gehören aber auch die gemeinsamen Züge, die beide Reiche mit einander verbinden. Sie sind in der vorangehenden Beschreibung mit Absicht zurückgestellt worden, weil sie am besten verständlich werden, wenn man sie als Ergebnisse des vorangeschickten Doppelbildes betrachtet. Die Verbindungslinien der beiden Reiche sind teils allgemeinerer Natur, teils stellen sie wirklich einen inneren Zusammenhang zwischen beiden Mächten her. Es wird also unsere Aufgabe sein, (1) die allgemeinen Berührungspunkte, (2) den inneren Zusammenhang der beiden Reiche aufzuzeigen und (3) den Eindruck des Gesamtbildes zu würdigen.

§ 1.

Die allgemeinen Berührungspunkte der beiden Reiche.

Wenn die beiden feindlichen Rivalen, der Bund der Weltkinder und der Bund der Gottesfreunde, auch wie Nacht und Tag verschieden sind und zunächst überhaupt keine inneren Berührungspunkte zu haben scheinen, so stoßen sie doch mindestens im Raume zusammen. Es ist derselbe Himmel, der sich über ihnen wölbt, und es ist dieselbe Erde, auf der sie sich durchzuringen und durchzufinden haben. Erdenland — civitas terrena — ist ja der gemeinsame Boden, auf dem sie stehen, wenigstens in ihrer irdischen Daseinsperiode. Sind sie doch beide an die Erdscholle gebunden: die Erdenbürger im eigentlichen Sinne, die sich zugleich als dezidierte Weltkinder empfinden, und die Erdenbürger höherer Ordnung, die mehr sind, als sie vorzustellen scheinen, nämlich Himmelsbürger und Gottesfreunde. Das hat schon Paulus ausgesprochen oder aussprechen wollen, in seinen gedankenreichen Betrachtungen über das freie und das unfreie Jerusalem (Gal. 4 21 ff.). Damit deutet er an, daß ein Teil der civitas terrena als Abbild der civitas caelestis, also nicht eigentlich, sondern uneigentlich (non se significando, sed alteram) zu verstehen ist und in diesem Sinne unfrei (serviens) heißen darf (XV 2. 2, 61)[1]. Der Bund der Gottesfreunde ist also zwar ein Gast auf Erden, aber doch auch ein Gast auf Erden, und insofern dem Weltkinderbunde verwandt.

---

[1]) Vgl. wenige Zeilen später: Invenimus ergo in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servientem. Diese beiden Stellen sind noch einmal ein unumstößlicher Beweis für den spiritualistischen Grundton des Augustinischen Gemäldes. „Hier ist unter civitas terrena auch der Gottesstaat zu verstehen, sofern er sich auf Erden abbildet“ (Harnack, D. G. III⁴ S. 152). Wollte man hier civitas terrena mit Staat übersetzen, so würde sich der Unsinn ergeben, daß ein Teil des Staates die Kirche repräsentiert. Civitas terrena ist (1) das Erdenland überhaupt, (2) im engeren Sinne die mit demselben verwachsene Erdenbürgerschaft, und erst im engsten Sinne (3) die Organisation dieser Erdenbürgerschaft im politischen Staat.

Mehr noch. Innerhalb dieser gemeinsamen Sphäre existieren die beiden großen Verbände nicht nur nebeneinander, sondern mit- und durcheinander. Es gehen so viele heimliche Fäden herüber und hinüber, daß es unmöglich ist, sie reinlich zu trennen. Es gibt keine Organisation auf Erden, die nur Weltkinder, aber auch keine, die nur Gottesbürger enthält, die Glieder beider Reiche wirbeln beständig durcheinander: perplexae sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur (I 35. 1, 51. Vgl. XI 1. 1, 462: in hoc saeculo perplexae invicemque permixtae; XVIII 54. 2, 345: duae civitates, caelestis atque terrena, ab initio usque in finem permixtae).

Gemeinsam ist also beiden Reichen die Erdscholle, an der sie haften, wenngleich mit sehr verschiedenen Empfindungen. Das zeigt sich in drei Stücken. Erstens ruht die physische Existenz beider Mächte auf den irdischen Lebensbedingungen. Das heißt: beide sind auf die natürlichen Güter dieser Welt angewiesen und können nicht auf sie verzichten, wenn auch die Art, in der sie sie gebrauchen, eine ganz verschiedene ist. Wir haben diesen Unterschied schon früher betont: die Erdensöhne genießen die Welt und vergöttern ihre Güter, die Gotteskinder gebrauchen sie nur als Mittel, um zu den ewigen Werten zu gelangen (s. oben S. 94). Aber ganz entbehren können auch sie sie nicht. Ambae civitates temporalibus bonis pariter utuntur . . ., diversa fide, diversa spe, diverso amore (XVIII 54. 2, 345). Rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus (XIX 17. 2, 384). — Zweitens haben beide die Schicksalsschläge zu tragen, die die Erde heimsuchen und Gute und Böse unterschiedslos zu treffen scheinen: ambae malis pariter affliguntur (XVIII 54. 2, 345). Es ist der Wille der göttlichen Vorsehung, daß Güter und Übel, wo sie in großen Zusammenhängen erscheinen, sich vielfach ohne merklichen Unterschied über Gute und Böse zu gleichen Teilen verbreiten: temporalia bona et mala utrisque (Deus) voluit esse communia (I 8. 1, 13). Warum, ist eine Frage für sich, die wir hier zurückstellen, weil sie uns noch im dritten Kapitel beschäftigen wird. — Drittens schließen gewisse elementare Funktionen die Bürger beider Reiche zusammen. Hier ist vor allem der Fortpflanzungsakt zu nennen, der, wie wir früher gezeigt haben (S. 49), an sich nicht Sünde ist und darum auch von den Gotteskindern ausgeübt werden darf, ja muß, wenn sie sich selbst nicht aufheben wollen. Generari et generare civitati utrique commune est (XV 20. 2, 99). Und auch das verbindet die beiden Reiche, daß sie in ihrer irdischen Existenz von einem und demselben Ahnherrn stammen (Adam utriusque generis pater XV. 17. 2. 94. S. oben S. 48).

Nächst der Erdscholle, an die sie gebunden sind, ist es der transszendentale Charakter, der die beiden sonst so verschiedenen Mächte auf eine gewisse Art verbindet und wenigstens der Form nach auf eine Fläche stellt. Beide haben ihr Urbild im Himmel und existierten schon in den bösen und guten Engeln als kontradiktorische Mächte, als Gott das Licht von der Finsternis schied[1]. In dem Gegensatz der beiden himmlischen Geisterreiche ruhen die Anfänge des Riesenkampfes, die der organisierte Glaube auf Erden mit dem organisierten Unglauben führt: exordia duarum civitatum in angelorum diversitate processerunt (XI 1. 1, 462. Vgl. XI 34. 1, 511: duae istae diversae inter se atque contrariae societates angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis civitatum). Beide Mächte haben neben der eigentlich-sichtbaren eine supranaturale Vor- und Nachgeschichte mit einander gemein. Sie wurzeln in der Überwelt und streben zurück in die Überwelt. Und auch an ihrem Erdenringen nehmen die himmlischen Mächte teil, die Engel an den Kämpfen des Glaubens, die Dämonen an den Vorstößen des Unglaubens. So stehen sie einander gegenüber als civitas piorum et impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui (XIV 13. 2, 33).

§ 2.

Der innere Zusammenhang der beiden Reiche.

Es sind nicht nur allgemeine Beziehungen, die die beiden Reiche miteinander verbinden, sondern auch Punkte besonderer Art, nämlich eine Form des Zusammenwirkens, die ein Verhältnis gegenseitiger Duldung, Förderung, Anerkennung, und damit einen inneren Zusammenhang stiftet. Wie dieses Miteinandergehen möglich wird, ist schon bei der Beschreibung des Augustinischen Staatsideals gezeigt worden (s. S. 107 f.). Wir haben hier nur noch die Folgerungen zu ziehen. Es ergibt sich dabei ein Zusammenleben unter der Form einer reziproken Abhängigkeit, des Gottesstaates vom Weltstaat und des Weltstaates vom Gottesstaat. Da beide Mächte sich hier offenbar den empirischen Größen des Staates und der Kirche nähern, so befinden wir uns an dem Punkte, wo das, was Augustin über das Verhältnis von Staat und Kirche gelehrt hat, in der richtigsten und angemessensten Beleuchtung erscheint; denn man kann diese Sätze nur richtig verstehen, wenn man sie als das Schlußstück und nicht als den Körper der Augustinischen

[1]) Duas civitates angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam et voluntate rectam. aliam vero natura bonam, sed voluntate perversam ... lucis tenebrarumque vocabulis significatas existimamus (XI 33. 1, 509).

Gedankendichtung erfaßt. Auch hat man sich daran zu erinnern, daß die Bestimmungen Augustins direkt nur vom Welt- und Gottesstaat gelten, daß also ihre Übertragung auf das Verhältnis von Staat und Kirche immer nur eine annähernde sein kann — eine Schranke, die von älteren und neueren Darstellern nicht genügend beachtet wird.

Der Gottesstaat gebraucht und verwertet die Kräfte des Weltstaates in einer doppelten Richtung. Es ist der äußere und der innere Friede, um dessentwillen er sich mit dem Weltstaat befreundet und sich mit ihm verbunden fühlt, ja seiner Leitung unterordnet. Denn so hoch der Gottesfriede über dem Weltfrieden thront — der Weltfriede bringt nur felicitatem terrenam, der Gottesfriede ist pax aeterna (XIX 14. 2, 379) —, so setzt doch der Gottesfriede den Weltfrieden voraus und kann nicht ohne ihn wirksam werden. Darum ist auch der Weltfriede, wie wir gesehen haben (s. S. 51f.), das höchste unter den irdischen Gütern, und der Staat, der ihn in Kraft setzt, selbst eine Macht und Stütze des Guten. Pacem ut habeat in hac vita civitas terrena, etiam nostri interest; quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis (XIX 26. 2, 402).

Der Pilgerbund der Gottesfreunde stellt sich willig unter den Schutz der weltlichen Friedensbestrebungen. Utitur etiam caelestis civitas pace terrena (XIX 17. 2, 386), donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat (2, 384). Und weil es so ist, so fügt sich die Kirche in die Ordnungen des Staates und sucht sich mit ihm nach Möglichkeit zu vertragen: legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae adcommodata sunt, obtemperare non dubitat (freilich als captiva!), ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia (XIX 17. 2, 384f.). Sie „schätzt und schützt“ (servans ac sequens) das nationale Leben — was freilich nach dem Zusammenhang mehr die Bereitschaft zur Anpassung, als wirkliche Achtung bedeutet —, sie begünstigt alle humanen Bestrebungen, soweit sie die Religion nicht schädigen (de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit XIX 18. 2, 386)[1]; ja sie

[1]) Als humane Regierungsakte rühmt Augustin die Schenkung des Bürgerrechts an die Provinzialen durch Caracalla und die staatliche Fürsorge für das verarmte Volk unter Konstantin: gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes societatem acciperent civitatis et Romani cives essent, ac sic esset omnium, quod ante erat paucorum: tantum quod plebs illa, quae suos agros non haberet, de publico viveret (V 17. 1, 222). Vgl. Sommerlad, das Wirtschaftsprogramm der Kirche des M. A. 1903 S. 203.

betet sogar mit dem Apostel für das Heil und die Sicherheit des Staates[1].

Gottesfriede und Weltfriede gehören zusammen. Das ist das oberste Gesetz, nach dem das Verhältnis von Staat und Kirche sich regelt, und zwar in einem freundschaftlichen Sinne regelt. Die Kirche fühlt sich dem Staate verpflichtet, sofern er den Weltfrieden garantiert und damit die Grundlagen des Gottesfriedens sichert. Aber sie braucht auch die Hilfe des Staates, um Herr im eigenen Hause zu sein und die Friedensstörer zu bändigen, die sich aus ihrer eigenen Mitte erheben, mit denen sie selbst nicht fertig wird. Wir stehen vor der Ketzerfrage. Wie Eusebius der Meinung gewesen ist, daß alle Ketzer hochmütig sind, so hat auch Augustin kein Wort der Entschuldigung für sie. Im Gegenteil. Der Teufel reitet die Häretiker: diabolus haereticos movit, qui sub vocabulo Christiano doctrinae resisterent Christianae (XVIII 51. 2, 335); darum teilen sie auch die Unarten des Teufels: stultitia, superbia, temeritas, petulantia (XVII 20. 2, 250). Alle Ketzer sind Heißsporne; ihr Stammvater ist der aufgeregte, kochende Ham: haereticorum genus calidum, non spiritu sapientiae, sed impatientiae, quo solent haereticorum fervere praecordia et pacem perturbare sanctorum (XVI 2. 2, 122). Die Ketzer, zumal die Häresiarchen, die zahllose Unschuldige verführt und Gott und der Kirche entwendet haben, sind schlimmer, als die Nichtchristen: peior est utique desertor fidei et ex desertore oppugnator eius effectus quam ille qui non deseruit, quod non tenuit (XXI 25. 2, 538).

Nun haben freilich auch diese Beunruhigungen ihr Gutes. Sie rufen die Apologeten auf den Plan und nötigen die Kirche zur dogmatischen Arbeit, zu immer gründlicherer Vertiefung in das Wesen des Christentums (XVI 2. 2, 122). Sie üben die Kirche in der Geduld (patientia), sie stählen ihre wissenschaftliche Widerstandskraft (sapientia) und fordern sie auf, ihr Bestes (benevolentiam aut etiam beneficentiam) für die Wiedergewinnung der Irrenden und Verlorenen einzusetzen. Es ist also zunächst an einen Kampf der Geister und der Kräfte gedacht, an einen Sieg durch die Kraft des Wortes und der Wahrheit; aber dieses Verfahren hat seine Grenze: „und bist du nicht willig, so brauch' ich Gewalt". Wo die suadibilis doctrina versagt, muß zur terribilis disciplina geschritten werden (XVIII 57. 2, 336). Das ist der zweite Punkt, wo die Kirche den Arm des Staates nötig hat und dankbar von seiner Unterstützung Gebrauch macht; denn Friede muß sein, um jeden Preis, und der Friede im Innern ist vielleicht noch wichtiger, als der Schutz vor

[1]) Propter quod (sc. pacis necessitudinem communem) et apostolus admonuit ecclesiam, ut oraret pro regibus eius atque sublimibus (XIX 16. 2, 402).

äußeren Ruhestörungen. Und weil das Übel der Ketzerei die ewige Unruhe der Kirche ist, so ist das Edikt des Theodosius zu preisen, das diesem Übel entgegenwirkt und es an der Wurzel zu treffen sucht. Das Theodosianische Dekret ist ein positives Verdienst der weltlichen Gewalt um Kirche und Christentum: non quievit iustissimis et misericordissimis legibus adversus impios laboranti ecclesiae subvenire (V 26. 1, 240).

Die Notwendigkeit dieser Subvention ergab sich für Augustin aus zwei gleich starken und wirksamen Erlebnissen: aus seiner Art, das Christentum zu empfinden, und aus den Erfahrungen des donatistischen Kampfes. Wenn Augustin, wie wir gezeigt haben, die Absolutheit des Christentums nachdrücklichst betont, so ist es das Christentum der katholischen Kirche, das ihm dabei vor Augen steht[1], das Christentum der regula fidei (XI 32. 1, 507. XI 33. 1, 509. XV 7. 2, 68. XV 26. 2, 116), das sich durch die Einhelligkeit seiner Erkenntnisquellen und Erkenntnisinhalte von allen philosophischen Systemen unterscheidet und alle Weltweisheit überflügelt (s. S. 58f.). Katholizität und Uniformität gehören zusammen; wer eine dieser Säulen erschüttert, bringt auch die andere ins Wanken und sprengt die Grundlagen des Christentums. Es ist also nicht so, daß die Ketzer nur deshalb auf alle Fälle zu beugen sind, weil sie das Gleichgewicht der Kirche stören und den stetigen Gang der Kirchengeschichte auf eine lästige, unfrohe und unbequeme Art unterbrechen, sondern sie fügen dem Christentum selbst unermeßlichen Schaden zu, indem sie mit ihren dissentierenden Meinungen eine Lebensquelle desselben verschütten und mit der Glaubenseinheit zugleich die Glaubenswahrheit in Frage stellen. Damit haben sie sich selbst das Urteil gesprochen; denn ein Frevel an der Wahrheit ist ein Frevel an Gott, für den keine Strafe zu hoch sein kann[2].

Zu dieser prinzipiellen Betrachtung kommen die persönlichen Erfahrungen, die Augustin in den furchtbaren Religionskriegen seiner afrikanischen Kirche gesammelt hatte oder doch gesammelt zu haben meinte. An die donatistische Krisis knüpften sich die schwersten und bittersten Erfahrungen seines Lebens. Im Anfang hat auch er geglaubt, durch Religionsgespräche und friedliche Verhandlungen

---

[1]) Quis catholicus Christianus ignorat usw. (XI 13. 1, 480). — Constat inter Christianos veraciter catholicos (XIII 15. 1, 574). — Una catholicae fidei concordia (XV 26. 2, 116).

[2]) Es ist bemerkenswert, daß auch der Donatist Ticonius die Häresie für eines der Erbübel der Kirche hält: zu den pseudoprophetae gehört an erster Stelle der haereticus, quod unusquisque id sibi eligat et faciat arbitrio suo, quod melius illi esse videtur, et si ab aliquo catholico corripitur, iudicat quod fecerit et hoc sibi sanctum praedicat. Iste foris ecclesiae est. (Hahn p. 68 Anm. 1).

die Ruhe im Lande herstellen zu können. Und so haben wir anzunehmen, daß es ihm auch an unserer Stelle mit der suadibilis doctrina ernst gewesen ist. Erst der gänzliche Bankerott seiner Friedenspolitik hat ihn für die Zwangsmethode gewonnen; und als er ihre Erfolge sah, hat er sich auch theoretisch mit ihr befreundet und sie als heilsam und nützlich empfohlen[1].

Das sind Erlebnisse, die ihr Gewicht haben und wohl dazu dienen können, Augustin zu entschuldigen. Rechtfertigen können sie ihn nicht. Durch die grundsätzliche Billigung der terroristischen Methode ist Augustin, vielleicht wider seinen Willen, sicherlich nicht ohne seine Schuld, der „erste Dogmatiker der Inquisition" (Reuter S. 501 Anm. 3) geworden und hat der Kirche eine Waffe in die Hand gedrückt, durch die sie sich selbst unheilbar verletzt und ungeheuer geschädigt hat.

Der physischen Abhängigkeit der Kirche vom Staat in Bezug auf pax und disciplina entspricht die moralische Abhängigkeit des Staates von der Kirche. Wie dieses Verhältnis zu denken ist, ist schon bei der Erörterung des Augustinischen Staatsideals besprochen worden (S. 107 f.). Wir brauchen hier nur noch einmal zu betonen, daß die wahren Güter und Lebenswerte nach Augustin ursprünglich nur im Schoß der Kirche, genauer in den Kreisen der Gotteskinder, die sich als Kirche organisiert haben, lebendig sind. Daraus ergibt sich die Folgerung von selbst, daß der Staat, der als Naturprodukt zu sittlicher Ohnmacht verurteilt ist, sich in allen Fragen des höheren Lebens unter den Schutz der Kirche zu stellen hat, wenn er die ewigen Zwecke der Menschheit kräftig und tätig fördern will[2].

§ 3.

Der Eindruck des Gesamtbildes.

Wenn man alles zusammennimmt, was Augustin in den 22 Büchern vom Gottesstaat in Bezug auf die Mächte des Glaubens und des Unglaubens zusammengedacht und zusammengeschaut hat,

---

[1]) Siehe Kolde S. 20 ff. und die eingehende Analyse der ep. ad Vincentium daselbst. — Mausbach S. 345. — Die donatistischen Wirren und die afrikanische Kirchennot hat zuletzt anschaulich beschrieben Seeck, Gesch. des Unterganges der antiken Welt III 1909 S. 313—375.

[2]) Vgl. auch Mausbach S. 342 f. — Mausbach nennt a. a. O. unter Benutzung mehrerer Episteln, in denen diese Dinge eingehender besprochen sind (namentlich ep. 124, 137, 138 und 151), sechs Punkte, die nach Augustin den Segen der Kirche für den Staat beweisen: (1) die Weihe von Recht und Sitte, (2) die Schärfung des allgemeinen Gewissens, (3) der veredelte Begriff vom Fürstenregiment, (4) damit zusammenhängend die veredelte Auffassung vom Untertanenverhältnis, (5) die Erziehung zu wahrem Heldentum, (6) die Belebung der sittlichen Kultur.

so wundert man sich nicht mehr darüber, daß das Werk zu verschiedenen Zeiten die verschiedensten, ja entgegengesetztesten Wirkungen gehabt hat. Es kommt wirklich alles darauf an, wie man es liest und wo man die entscheidenden Akzente setzt. Eine verbindliche Regel darüber, wie man hier zu verfahren habe, gibt es nicht und kann es nicht geben, da Augustin mit sich selbst nicht einig gewesen ist und die Maße beständig wechselt. „Er gebraucht am liebsten den absoluten Maßstab, kann aber den relativen auch nicht entbehren" (Reuter S. 136). Wie es möglich war, daß Augustin in diesen Widersprüchen denken konnte, ohne sie selbst als solche zu empfinden, ist nicht nur das Geheimnis seiner Person, sondern läßt sich in weitem Umfang auch objektiv begründen, wenn man versucht, wie es hier geschehen ist, die Leitgedanken herauszuheben und architektonisch zu verfahren, anstatt das Ganze auf eine Fläche zu zeichnen, wo es freilich chaotisch wirkt.

Das Augustinische Gemälde ist einem Dreifarbendruck vergleichbar. Die unterste Schicht ist die grellste. Lichter und Schatten sind überentwickelt und bewußt in den schärfsten Gegensatz gestellt. Die mittlere Schicht ist schon freundlicher, und wenn auch das Grelle noch vielfach durchscheint, so ist doch Sorge dafür getragen, daß Übergänge vorhanden sind, die das Auge beruhigen, den Gegensatz dämpfen und Abtönung in das Ganze bringen. Die oberste Schicht ist endlich so, daß alles mild und harmonisch wirkt und ein scharfes Auge dazu gehört, um die ursprünglichen Kontraste noch mitzufühlen, da sie für die einfache Wahrnehmung erloschen sind. Man könnte auch sagen: die Augustinische Konzeption ist ein Versuch, die Art des Glaubens und des Unglaubens auszusprechen, zuerst unter der Form einer strengen Antithese, dann halb und schließlich ganz synthetisch, doch so, daß die beiden letzten Betrachtungsformen beständig durch die erste begrenzt und beschränkt werden, weil diese sub specie aeterni entworfen ist und darum noch gilt, wenn die beiden andern längst überflüssig geworden sind.

Dieses Streben nach Universalität, von der Idee zur Erscheinung, von der Höhe der Spekulation bis in die konkretesten Niederungen des Lebens, haben die späteren Leser des Werkes selten oder nie verstanden; mindestens ist ihnen die stufenförmige Anlage des Ganzen nicht klar geworden. Und es ist auch heute noch schwer genug, sie herauszustellen und wenigstens annähernd aufzudecken, da Augustin sein eigenes Schema oft genug durchbrochen hat und auch den aufmerksamsten Leser vor ungelöste Rätsel stellt. So ist er selbst mit schuld daran, daß sein viel größer gedachtes Werk von den Späteren zu einem staats- und kirchenrechtlichen Handbuch umgeschaffen worden ist.

Dann aber konnte man, da die Trennung von Staat und Kirche, die sich ebenfalls durch Augustin begründen ließe, für das Mittelalter nicht in Frage kam, aus den Augustinischen Ansätzen mit gleichem Recht die Staatskirche wie den Kirchenstaat deduzieren. Kraftvolle Regenten, wie Karl der Große oder Heinrich der Dritte, haben das Erste getan und durften behaupten, die Augustinischen Ideale in Kraft gesetzt zu haben. Sie hatten die überweltlichen Zwecke des Gottesreichs in ihren Regierungsplan aufgenommen und durften sich als die iusti et boni empfinden, deren umfassendes Regiment Augustin als ein Glück für die Menschheit bezeichnet hat. Karl der Große zumal hat so viel für die Mission und Ausbreitung des Christentums getan, daß er sich unmittelbar in dem Bilde des Idealherrschers wiederfinden durfte, der suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandam maiestati eius famulam facit (V 24. 1, 237) und dadurch seine göttliche Sendung beglaubigt[1].

Aber derselbe Augustin hat von dämonischen Herrschern gesprochen (homines principes ... daemonum similes IV 32. 1, 187). Er hat denselben Staat, der in andern Zusammenhängen bei ihm geradezu als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee" (Hegel) erscheint, aus der Sünde abgeleitet und ihm alles Böseste nachgesagt. Er hat ihn als „Reaktion gegen die Sünde" (Reuter) gewürdigt und doch als „Organismus der Sünde" (Ritschl) verdammt[2]. Und wie steht es mit der Abhängigkeit der Kirche vom Staat, auch dem besten und reinlichsten Staat? Die Kirche gehorcht ihm nur in weltlichen Dingen, in den göttlichen steht sie auf sich allein und läßt sich keine Vorschriften machen. Daher unterwirft sie sich dem Staat nur so weit, als er ihre Religionsübung nicht hindert. Non impedit, sagt Augustin (XIX 17. 2, 386). Er sagt nicht: soweit er sie unterstützt; aber er denkt und hofft es natürlich[3]. Und konnten religiös erregte Zeiten nicht schon in der bloßen Indifferenz oder eingeschränkten Bereitschaft zur Unterstützung der kirchlichen Machtansprüche einen Widerstand gegen das Christentum erblicken? Hier sehen wir in die Brunnenstube unzähliger schwerer und schwerster Konflikte, die die Größe und der Ruin der mittelalterlichen Geschichte gewesen sind.

---

[1]) „In diesem Bilde des christlichen Fürsten, in das sich ein Karl der Große, ein Heinrich, ein Ludwig der Heilige vertieften, erscheint der weltliche Staat auf seiner Höhe, durchwohnt und durchleuchtet von dem Geiste des Gottesstaates, vergleichbar dem echten Weisen, der alle Stufen, die zum Schauen Gottes emporführen, durchschritten hat". (O. Willmann, Gesch. des Idealismus II² 1907 S. 321).

[2]) Trotz Reuter S. 138 und Mausbach S. 334. S. oben S. 101 f.

[3]) Auch Mausbach gibt zu, daß Augustin, wiewohl er das Urteil nicht begrifflich gefällt habe, den Staat im Dienste des Christentums für „besser", ja für den einzig vollkommenen halte (S. 348).

Wie mächtig mußte andrerseits auf empfängliche Gemüter der eine Gedanke wirken, daß die himmlischen Richter der Apokalypse in den Priestern und Bischöfen anzuschauen seien! Man kann sich den Umschwung der Empfindungen an folgendem Beispiel deutlich machen. Dionysius von Alexandrien hat unter den Inhabern der himmlischen Richterstühle noch ganz naiv die Märtyrer verstanden (Eus. h. e. VI 42, 5). Karl der Kahle hat sie eben so selbstverständlich auf die Kirchenfürsten gedeutet. Er bezeichnete die Bischöfe geradezu als die „Throne Gottes, auf welchen Gott ruht und durch welche er seine Gerechtigkeit übt“[1]. Das ist das Werk Augustins gewesen.

Es konnte daher nicht fehlen, daß kraftvolle und energische Päpste aus den libri de civitate Dei die schärfsten hierarchischen Konsequenzen zogen. Gregor der Große hatte recht, wenn er im Namen Augustins die Kirche als den Gottesstaat auf Erden etablierte. Und auch ein Gregor VII. und Innozenz III. haben mindestens nicht unrecht gehabt, wenn sie den nach ihrer Meinung verrotteten Staat im Namen Augustins für ein Teufelswerk erklärten und ihm als einzigen Weg der Rettung die Flucht in die Kirche offen hielten[2].

Augustin hat beide, die absoluten Imperialisten und die absoluten Hierarchen, so gestellt, daß sie sich als die Erben seines Geistes empfinden durften. Er konnte jedem das Seine geben und jeden in der Abhängigkeit des andern denken, weil er letztlich über beiden stand und überhaupt nicht Machtfragen entscheiden, sondern durch Ideen wirken und die ewigen Dinge in Kraft setzen wollte. Die schwebende Stimmung seines Entwurfs, die groß genug empfunden ist, um die logischen Widersprüche, in denen sie atmet, zu decken und sich selbst vor der Verwechselung mit charakterlosem Dilettantismus zu schützen, ist der Schlüssel zum Verständnis alles Kraftvollen und Tragischen, was sich an diesem Werke entzündet hat.

---

[1]) H. von Eicken, Gesch. und System der mittelalt. Weltanschauung 1887. S. 196.

[2]) Vgl. C. Mirbt, die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreites 1888. — Daselbst S. 91 die Ableitung des Staates aus der Sünde durch Gregor VII: Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus mundi principe diabolo videlicet agitante super pares scilicet homines dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt. — Andrerseits ist es „eine nicht erst zu erforschende, sondern im großen und ganzen offenbare Tatsache, daß die antihierarchische Publizistik in der Periode Gregors VII. und seiner ersten Nachfolger (ebenfalls) augustinische Gedanken, ja vielfach exzerpierte Stellen als Grundlage ihrer Eröterungen verwendet hat“ (Reuter S. 508).

Drittes Kapitel.

Das Drama der Weltgeschichte.

Der Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens, der das Welt- und Menschheitsgefüge umspannt, ist eben so zeit-, wie raumerfüllend. Wie er sich im Raum organisiert, haben wir im vorigen Kapitel gesehen; das gegenwärtige Kapitel hat zu zeigen, wie er sich durch die Zeit bewegt. Die Augustinische Antithese ist nicht nur für die Gegenwart gedacht, sondern springt auf Vergangenheit und Zukunft über und verbreitet sich so über das Ganze der Zeit. Mit andern Worten: Glaube und Unglaube sind die Doppelingredienzen der Weltgeschichte, und umgekehrt ist die Weltgeschichte der Schauplatz, auf dem sie ihre Kräfte fortschreitend mit einander vergleichen, bis der Sieg des einen und die Niederlage des andern endgiltig entschieden ist.

Man pflegt diesen Teil des Augustinischen Entwurfs besonders auszuzeichnen und ihn sowohl in schriftstellerischer, wie in philosophischer Beziehung als ein Haupt- und Meisterstück zu würdigen. Es kann auch kein Zweifel darüber sein, daß sowohl die Idee, wie die Art ihrer Erprobung, Epoche macht, nicht nur insofern hier zum erstenmal die Geschichte unter den Gesichtspunkt von Ideen gestellt ist, sondern auch in dem Sinne, daß der Versuch gemacht ist, die Wirksamkeit der Idee an dem Ganzen des Zeitverlaufs anschaulich zu machen. Man muß in der Tat „bis auf Herders ‚Ideen' oder Hegels ‚Philosophie der Geschichte' und Lotzes ‚Mikrokosmus' heruntergehen, ehe man einer geschichtlichen Gesamtanschauung von ähnlicher Einheit und Kraft begegnet" (Seeberg, D. G. II[2] S. 423 Anm. 3). Eben so klar ist der schriftstellerische Schwung, der diese Geschichtsbetrachtung belebt und beleben muß, weil sie den ganzen Inhalt der Zeit mit dem Kampf zweier feindlicher Prinzipien erfüllt. Es ist ein dramatisches Verständnis der Geschichte, das sich auf dieser Basis erhebt, und es ist nicht nur rhetorischer Putz, sondern vor allem die Spannkraft der Idee, die den belebten Eindruck erzeugt. Das Gemälde, das Augustin im

zweiten Teil seines Werkes entrollt, gestaltet sich wesentlich nach inneren Prinzipien zu einem Drama der Weltgeschichte[1].

Aber wie dieses dramatische Gefüge im einzelnen große Längen hat und vielfach zu zerfließen droht, so drängen sich auch auf der Seite der Idee elementare Beobachtungen auf, die das überlieferte Werturteil einschränken oder doch berichtigen, indem sie es auf eine andere Grundlage stellen. Es führt zu einem unrichtigen Verständnis dessen, was Augustin gewollt und geplant hat, wenn man das geschichtsphilosophische Element verselbständigt und aus dem Zusammenhang entfernt, in dem es ursprünglich verankert ist. Denn wie man den Begriff der Geschichtsphilosophie auch fassen mag — es wird sich zeigen, daß das, was wir heute Geschichte nennen, für Augustin nur den Wert einer Episode hat —, so müßte doch Augustin, um als Vater der Geschichtsphilosophie im überlieferten Sinne zu gelten, mindestens von der Geschichte ausgegangen und durch sie auf die Idee geführt worden sein. Statt dessen ist es umgekehrt. Die Idee ist für Augustin das erste gewesen; das Recht des Glaubens und das Unrecht des Unglaubens steht ihm vor aller Geschichte fest, und die Geschichte ist nur die Exposition dieser übergeschichtlichen Wahrheit. Damit beschränkt sich das geschichtsphilosophische Unternehmen Augustins auf die Illustration einer religionsphilosophisch-apologetischen Idee, und man kommt seiner Absicht zweifellos näher, wenn man sagt: Der Augustinische Entwurf ist eine Philosophie der Offenbarung, die, weil sie sich nicht auf die Gegenwart beschränkt, sondern Vergangenheit und Zukunft umspannt, auch die Geschichte in ihren Plan mit aufnimmt, aber nicht, um sie für sich zu würdigen, sondern um sie als Beweismittel des Glaubens wider den Unglauben zu verwerten. Diese Erkenntnis ist wichtig genug, um hier noch einmal mit Nachdruck betont und der folgenden Untersuchung vorangestellt zu werden.

Wir haben drei Stücke zu besprechen. Das erste ist das Problem der Geschichte, d. i. die Frage, wieweit sich Augustin bei der Geschichte, die in seinen Gesichtskreis eintritt, überhaupt etwas

---

[1]) Daß die Rhetorik diesem Eindruck zu Hilfe kommt, soll deshalb nicht geleugnet werden, und insofern hat Seeberg recht: Wenn Augustin in grandioser Konzeption zum erstenmal die Geschichtsphilosophie entwickelt, so kommt nicht nur der geistreiche Denker zum Wort, sondern auch die weitschauende Phantasie des Dramatikers, den einst in der Jugend nichts so angezogen hatte wie das Theater (D. G. II S. 361). — Von den theatralischen Neigungen seiner Jugend spricht Augustin in folgendem Bekenntnis: Veniebamus etiam nos aliquando adulescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum, spectabamus arrepticios, audiebamus symphoniacos, ludis turpissimis qui dis deabusque exhibebantur, oblectabamur (II 4, 1, 57).

Bestimmtes gedacht hat. Das zweite Stück ist die Periodisierung der Geschichte. Augustin hat die Geschichte in Epochen eingeteilt, die ihrerseits wieder Epoche gemacht haben und deshalb wert sind, genauer untersucht zu werden. Das dritte Stück ist der Gang der Geschichte. Es handelt von dem, was die Geschichte gebracht hat und wie sie schließlich endigen muß.

Erster Abschnitt.

Das Problem der Geschichte.

Die große Unsicherheit der Ideen, die den prinzipiellen Teil der Augustinischen Geschichtsspekulation bedrückt, kündigt sich schon in den Elementen an. Augustin hat einen doppelten Begriff von Geschichte. Die erste und grundlegende Vorstellung ist die: Geschichte ist der Gesamtprozeß, der zwischen der Schöpfung und dem Weltgericht liegt, der längst im Gange war, ehe es überhaupt eine Menschheit gab, und dessen letzter, entscheidender Akt wieder jenseit der sichtbaren Menschheitsentwicklung liegt. Anfang und Ende der beiden Reiche, von denen die libri de civitate Dei handeln, sind in die Überwelt verlegt: das, was wir heute Weltgeschichte nennen, ist nur das Mittelstück der Augustinischen Betrachtung und ist auch äußerlich als solches gekennzeichnet, indem es gerade ein Drittel des Gesamtentwurfs, nämlich vier von zwölf Büchern einnimmt. Die Weltgeschichte in unserm Sinne ist also nur ein Zwischenspiel und zunächst überhaupt nur in dem Sinne Problem, daß es sich fragt, ob eine tiefere Betrachtung ihr gegenüber noch angemessen ist, da sie ja doch nur Durchgangspunkt ist.

Aber neben diesem Universalbegriff von Geschichte steht der andere, der sich dem unserigen nähert und sich auf das Völkerleben, soweit es weltgeschichtlich bedeutsam ist, beschränkt. Geschichte in diesem zweiten Sinne ist die Zeitperiode, in der die Geschlechter kommen und gehen: hoc universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes (XV 1. 2, 58); und so sehr sich diese Epoche in der Ewigkeitsrechnung der letzten vier Bücher zu einem Durchgangsstadium verflüchtigt, so hat Augustin doch auch hier wieder den doppelten Maßstab in Kraft gesetzt, und, wenigstens in den mittleren Büchern des zweiten, aber auch in den ersten fünf Büchern des ersten Teils, die Weltgeschichte im engeren Sinn als eine verhältnismäßig selbständige Größe behandelt.

Dennoch ist es ihm nicht gelungen, ein einheitliches Prinzip für die Würdigung des historischen Prozesses zu gewinnen. Und es ist der sicherste Beweis dafür, daß er sich nicht als Geschichtsphilosoph im Sinne eines Herder und Hegel empfand, also auch

nicht als ihr Vorläufer gelten kann: daß die Ideen, in denen er denkt, immer nur halbe Leitgedanken sind, und daß sie viel zu unsicher konzipiert sind, um den Stoff zu durchdringen und planmäßig zu organisieren. Bei Herder ist es die Idee der Humanität, bei Hegel die Idee der Freiheit, nach deren Gesetz die Geschichte fortschreitet: bei Augustin suchen wir eine Idee, die das Ganze hält und trägt, vergebens. Er hat verschiedene Ansätze gemacht; aber es fehlt die systematische Kraft. Und wenn man genauer zusieht, so fallen seine Ideen in zwei kontradiktorische Reihen auseinander, eine geschichtsbejahende und eine geschichtsverneinende, die unvermittelt und unausgeglichen neben einander stehen. Wir finden bei Augustin, soweit es sich um das Problem der Geschichte handelt, zwei divergierende Betrachtungen: auf der einen Seite eine Logik der Geschichte, d. i. eine Reihe von Ansätzen und Versuchen, die Geschichte als Selbstzweck zu verstehen, auf der andern Seite eine Dialektik der Geschichte, d. i. einen Komplex von Urteilen und Begriffen, die die Geschichte a priori entwerten und ihre Selbstzersetzung aussprechen. Es ist unsere Aufgabe, beide Reihen nach einander zu betrachten.

§ 1.

Die Logik der Geschichte.

Bei aller Gleichgiltigkeit gegen die Welt und gegen die Entwicklung der Dinge auf Erden hat Augustin Versuche gemacht, die Geschichte positiv zu würdigen und den historischen Prozeß in das Licht der Idee zu rücken. Es sind drei Formen zu unterscheiden, in denen sich diese Würdigung vollzieht. Die Geschichte als positive Größe ist für Augustin entweder der Schauplatz der Vorsehung, oder die hohe Schule der Menschheit, oder — ein göttliches Gedicht, dessen Rhythmen den höchsten Künstler verraten. Die Logik der Geschichte gründet sich auf drei Verständnismöglichkeiten:

(1) die Geschichte als Theodicee,
(2) die Geschichte als Pädagogie,
(3) die Geschichte als ästhetischer Prozeß.

(1) Die Geschichte als Theodicee.

Es ist ein sich stetig wiederholender Gedanke Augustins, daß die Geschichte Ausdruck und Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung ist[1]. An der Spitze seiner Geschichtsphilosophie steht der

[1]) Il part de l'idée que la Providence divine dirige, jusque dans ses détails, le développement de l'humanité, et s'efforce de prouver que toute l'histoire est une preuve éclatante de cette thèse (F. Thomas, St. Augustin, La cité de Dieu 1886 p. 63).

Satz, daß der allmächtige Weltenmeister in seiner Allwirksamkeit alles macht, daß folglich auch die geschichtlichen Dinge sich nach seinem Willen regeln und daß Gott überhaupt hinter allem steht, was die Menschheit in der Geschichte erlebt. Es gibt daher in der Geschichte nichts Zufälliges; alles ist notwendig im höchsten Sinne, und der Eindruck des Zufälligen entspringt nur aus einer oberflächlichen und unfrommen Betrachtung der Dinge. Deus felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (IV 33. 1, 188).

Dieser geschichtliche Determinismus ist aber der Determinismus des Vorsehungsglaubens und hat mit der fatalistischen Geschichtsbetrachtung nicht das mindeste gemein. Von dem stoischen Schicksalsdeterminismus ist Augustin energisch abgerückt. So wenig er die Geschichte dem Zufall preisgeben will, so wenig ist er bereit, sie unter die blinde Gesetzlichkeit des Schicksals zu beugen. Vielmehr ist es so, daß der höchste Wille zugleich die höchste Einsicht und Güte ist, und daß das Notwendige in der Geschichte zugleich das wahrhaft Befreiende ist, indem es die Allmacht der Vorsehung beweist. Causa magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis, sondern: prorsus divina providentia regna constituuntur humana (V 1. 1, 190).

Es ist freilich zuzugeben, daß die Absichten der göttlichen Vorsehung vielfach verborgen und dunkel sind. Es bleibt eine schmerzliche und drückende Erfahrung, daß die Geschichte überall nur Bruchstücke des göttlichen Weltplans enthüllt und nie das Ganze auf einmal entfaltet. An dem Reichtum der Offenbarung gemessen, bleibt die Geschichte das Fragment der Fragmente. Und doch ist sie ein fortlaufender Beweis für das Dasein Gottes, wenigstens für den Glauben, der den Mut und die Kraft hat, über die Geschichte hinauszusehen und die Lücken, die ihr wesentlich sind, durch die ewigen Wahrheiten auszufüllen, die aus der Offenbarung quellen. Der gefährlichste geschichtsphilosophische Paralogismus ist der, daß man das Rätselhafte in der Geschichte benutzt, um auf eine unverständige und ungerechte Weltleitung zu schließen. Dieser Schluß ist ganz verfehlt: Deus unus et verus regit et gubernat, ut placet; et si occultis causis, numquid iniustis? (V 21. 1, 233). Dunkelheit ist nicht Ungerechtigkeit, und der geübte Geschichtsphilosoph wird sich, anstatt sich durch diesen Trugschluß blenden zu lassen und die Vorsehung zu schelten, besser in die Geschichte vertiefen und ihre Geheimnisse aufzuklären suchen. Nos admonet divina providentia non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere (XI 22. 1, 491). Jede gründliche Ge-

schichtsbetrachtung führt zuletzt auf den Gott zurück, cuius consilium occultum esse potest, iniquum non potest (IV 17. 1, 166)[1]. Die Weltgeschichte ist der allgemeine Schauplatz der verborgengerechten und gerecht-verborgenen Gerichte Gottes (iudicia Dei occulte iusta, iuste occulta XX 19. 2, 452), sie ist ein Ausdruck der ordinatio des Weltenmeisters, cuius plene iudicia nemo comprehendit, iuste nemo reprehendit (II 23. 1, 87), sie ist mit einem Worte das Weltgericht: ne Deum credant quicquam neglegere, quia permittit quod nemo impune committit (I 28. 1, 45).

„Gott sitzt im Regimente." Das bestätigt zunächst die Geschichte des Gottesreichs. Civitas Dei ... per divinam providentiam procuratur (XVIII 51. 2, 336). Es ist eine providentielle Fügung besonderer Art, daß die alttestamentlichen Urkunden das Recht des Christentums im Streit um den Polytheismus mit einer unwiderleglichen Glaubwürdigkeit bezeugen, da selbst die Juden zugeben müssen, daß nach der heiligen Überlieferung der Kampf gegen den Polytheismus mit allen schärfsten Waffen zu führen sei[1]. Als Weltgericht offenbart sich die Weltgeschichte vor allem in der Katastrophe des Judentums, die die gerechte Strafe ist für seine Leichtfertigkeit in religiösen Dingen (magicis artibus seducti IV 34. 1, 189) und für den Frevel an Christus (Christum occidendo. Ibid.).

Aber auch die Geschichte Roms ist das Werk der göttlichen Vorsehung. *Οἱ Ρωμαῖοι ἐμεγαλύνοντο τοῦ θεοῦ κρατοῦντος* hatte schon Theophilus von Antiochien (ad Aut. III 27) gesagt, und das vierte und fünfte Buch des Gottesstaates ist eine breite Exposition dieses auch für Augustin grundlegend wichtigen Gedankens. Gott hat die römische Geschichte gemacht. Er war mit den Helden des alten Rom, er war mit den Größen der republikanischen Epoche im guten und im bösen Sinne, er war mit den Souveränen der Kaiserzeit, den wohltätigen und den verderblichen Herrschern: er war mit allem, was Rom betrifft, und hat sich noch eben in der unerwarteten Niederlage des Gotenkönigs Radagaisus als verus dominus gubernatorque rerum bewiesen (V 23. 1, 236). Unter dem Gesetz der göttlichen Vorsehung (non sine Dei providentia XVIII 2. 2, 257) haben sich auch, längst ehe es eine römische Geschichte gab, die Riesenreiche des Orients gebildet und das erste Hauptstück der Weltgeschichte gemacht[2].

---

[1]) Et nunc quod (Judaei) per omnes fere terras gentesque dispersi sunt, unius veri Dei providentia est, ut quod deorum falsorum usque quaque simulacra arae, luci templa evertuntur et sacrificia prohibentur, de codicibus eorum probetur, quemadmodum hoc fuerit tanto ante prophetatum; ne forte cum legeretur in nostris, a nobis putaretur esse confictum (IV 31, 1, 189).

[2]) Diese Geschichtsbetrachtung hat Orosius übernommen. „Gott sitzt im Regimente und führet alles wohl." Quapropter omnem potestatem a Deo

So ist die Universalgeschichte eine Gottesoffenbarung im großen Stil, und auch das, was der Mensch, ja der wiedergeborene Christ, im einzelnen als Trübung dieses Eindrucks empfindet, die stets unvollständige Individualisierung ihrer wohltätigen und vernichtenden Wirkungen, kann die allgemeine Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung nicht aufheben. Die Willkür, die darin zu liegen scheint, daß Gute und Böse oft unterschiedslos von den Segnungen und Nöten der Geschichte getroffen werden, verschwindet, wenn man Folgendes bedenkt:

(1) Gott wirkt das Böse nie an sich, sondern stets als Substrat für das Gute; und ebenso wirkt er in den Bösen, um das Gute durch sie in Kraft zu setzen. Mala sinuntur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti iustitia providentissima Creatoris (XIV 11. 2, 28). Deus, qui providenter atque omnipotenter sua cuique distribuit, non solum bonis, verum etiam malis bene uti novit (XIV 27. 2, 55).

(2) Gerade in der Oszillation einer halben Offenbarung ist die Geschichte der angemessenste Ausdruck der Vorsehung. Eine adäquate Bestrafung der Bösen würde das Weltgericht gegenstandslos machen, wie das völlige Ausbleiben derselben den Vorsehungsglauben umstoßen würde. Ebenso ist es mit dem Schicksal der Guten. Eine adäquate Belohnung in jedem einzelnen Falle würde die Ehrfurcht, eine gänzliche Vernachlässigung das Vertrauen der Guten gegen Gott untergraben.

(3) Dazu kommt, daß dieselben Lebenshemmungen von den verschiedenen Individuen je nach ihrer sittlichen Bildung und Kraft ganz verschieden empfunden werden. Manet dissimilitudo passorum etiam in similitudine passionum (I 8. 1, 13), und es kommt überall darauf an, non qualia, sed qualis quisque patiatur (1, 14).

(4) Die Leiden der Frommen insbesondere sind (1) ein Wegweiser zur Demut, (2) eine Strafe für die sittliche Schlaffheit, die sich in der Beugung vor den hohen Herren der Welt und der stillschweigenden Duldung ihrer Verfehlungen kundgibt. Man hat nicht mehr den Mut, Unrecht Unrecht und Sünde Sünde zu nennen, weil man es mit den vornehmen Leuten nicht verderben will. Man findet sich überhaupt in die Dinge und gefällt sich in einer Ge-

---

esse omnemque ordinationem, et qui non legerunt sentiunt et qui legerunt recognoscunt. Quodsi potestates a Deo sunt, quanto magis regna, a quibus reliquae potestates progrediuntur; si autem regna diversa, quanto aequius regnum aliquod maximum, cui reliquorum regnorum potestas universa subicitur (adv. pag. II 1). — Ähnlich noch Bossuet, Discours sur l'histoire universelle III 8: Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les coeurs en sa main; tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride et par là il remue tout le genre humain.

sinnung, die es nicht mehr zu einer kräftigen Weltverachtung bringt und darum schließlich in Weltbejahung endet. Übrigens können die heftigsten Übel den, der durch die Schule des Christentums gegangen ist, immer nur beunruhigen, nie innerlich töten. Denn Gott und Glaube sind ewige Güter, unter den Schutz der Unverlierbarkeit gestellt: nec prodere nec perdere possunt bonum, quo ipsi boni sunt (I 10. 1, 19. Vgl. überhaupt zu dieser Fragestellung I 8—10 im Zusammenhange).

Durch diese Beobachtungen und Wirklichkeitsverhältnisse erledigen sich die Einwendungen und Bedenken, die der Geschichtsphilosophie des Vorsehungsglaubens entgegenstehen; sie kann sich auch unter den ungünstigsten Bedingungen als eine richtige und probehaltige Ansicht behaupten.

(2) Die Geschichte als Pädagogie.

Wenn die Geschichte von Gott aus gesehen als Theodicee erscheint, so ist sie vom Standpunkt des Menschen aus als Pädagogie zu würdigen. Beide Auffassungen hängen unter sich zusammen, wenn sie auch nicht identisch sind. Die zweite kann als eine Folgerung aus der ersten verstanden werden. Wenn Gott die Entwicklung der Menschheit leitet, wenn alle Geschichte sein Wille ist, so müssen es pädagogische Absichten sein, die er mit der Geschichte verbindet, die das Harte und Drückende und Rätselhafte in ihr als Mittel zum Zweck erscheinen lassen. In diesem Zusammenhang wird die Geschichte zur göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes.

Augustin hat die pädagogische Auffassung der Geschichte viel aphoristischer vorgetragen, als ihre theologische Deutung. Er bleibt auch weit hinter Clemens von Alexandrien zurück, der die Geschichtsphilosophie des Erziehungsglaubens zuerst im Zusammenhange entwickelt hat. Clemens unterscheidet Stufen. Er zeichnet einen Entwicklungsgang von der Furcht zur Erkenntnis und von der Erkenntnis zur Liebe. Augustin hat in den libri de civitate Dei keine Entwicklungsstufen angegeben, wenigstens nicht im Zusammenhange mit der Idee der Erziehung.

Nur der Gedanke ist da, dieser allerdings an mehreren, nicht ganz unwichtigen Stellen, und in Verbindung mit ihm wenigstens die allgemeinste Idee eines Fortschreitens überhaupt. Es liegt dabei die Vergleichung der Menschheit mit einem Individuum zum Grunde. In diesem Sinne sagt Augustin im Rückblick auf die Geschichte Israels: wie die richtige Erziehung des einzelnen Menschen, so schritt auch die der Menschheit, soweit sie zum Volke Gottes gehört, in gewissen Zeitabschnitten nach Altersstufen voran, vom Zeitlichen zum Verständnis des Ewigen und vom Sichtbaren zur

Erfassung des Unsichtbaren (X 14. 1, 424)[1]. Später wird dieselbe Idee auf die Geschichte der Christenheit übertragen. Erziehung ist es, was die Kirche erfährt in den tragischen Abschnitten ihrer Geschichte. In hoc saeculo maligno ... ecclesia ... timorum stimulis, dolorum tormentis, laborum molestiis, temptationum periculis eruditur (XVIII 49. 2, 333). Der Fortschritt der Kirchengeschichte ist ein Fortschritt unter Hemmungen, die pädagogisch zu würdigen sind. In hoc saeculo ... ab ipso Abel ... usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit ecclesia (XVIII 51. 2, 337).

Zu den erziehenden Mächten der Kirche gehören nach Gottes Willen auch die Häretiker (s. S. 131). Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum calida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelleguntur clarius et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio (XVI 2. 2, 122). Hier geht es nach Prov. 10, 4: Filius eruditus sapiens erit, inprudente autem ministro utetur (Ibid.). Die Ketzer erziehen die Kirche, je nach den Bedingungen, unter denen sie auftreten, bald zur Geduld, bald zu wissenschaftlicher Arbeit und Selbstbesinnung (sapientia), bald zur Tugend der Feindesliebe (XVIII 51. 2, 336).

Vielleicht ist auch der letzte Grund für die außerordentliche Begünstigung Roms ein geheimer göttlicher Erziehungsplan. Die übrigen, minder glücklichen Völker sollten durch das glückliche Rom gedemütigt werden, weil sie sich vielleicht noch weniger, als das zum mindesten kraftvolle Römertum, nach Gottes Absichten entwickelt haben. Augustin deutet diesen Zusammenhang eben nur an; aber unter der causa latentior, der die Größe Roms nach seiner Ansicht möglicherweise zuzuschreiben ist, ist offenbar die göttliche Pädagogie zu verstehen, die tiefer als irgendein endlicher Intellekt in die diversa merita generis humani eindringt und ihre Maßregeln darnach trifft (V 19. 1, 230)[2]. Es ist überhaupt ein Stück Augu-

[1]) Indem Augustin, um die pädagogische Bedeutung der Geschichte zu begründen, die Menschheit mit einem Individuum vergleicht, trifft er wenigstens den logischen Punkt, in dem die Philosophie des Erziehungsglaubens verankert ist. Die Schwierigkeiten, die sich bei der Durchbildung und Entwicklung dieser Ansicht ergeben, hat Lotze fein erörtert (Mikrokosmus III² S. 22ff.). Sie bestehen hauptsächlich darin, daß die Erziehung ein identisches Subjekt voraussetzt, während die Menschheit nur als eine Summe fluktuierender Individuen gegeben ist.

[2]) Es ist bemerkenswert, daß Augustin die Geschichte des Orients nicht unter diesen pädagogischen Gesichtspunkt gestellt hat, wiewohl gerade hier die Geschichtsphilosophie der Propheten eine solche Betrachtung nahe gelegt hätte. Vielleicht fühlte er sich in diesen Partien doch zu sehr als Universalhistoriker, um die ganze Geschichte des Orients aus dem Gesichtswinkel

stinischer Geschichtsphilosophie, das Verborgene in der Geschichte unter den Gesichtspunkt des Erziehlichen zu stellen und in pädagogischer Absicht zu würdigen: et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis attritio (XI 22. 1,491). So ist die Geschichte als Gottesoffenbarung zugleich die hohe Schule des Menschengeschlechts, eine Schule der Demut und eine Schule der Geduld.

(3) Die Geschichte als ästhetischer Prozeß.

Die Philosophie des Vorsehungs- und Erziehungsglaubens schließt eine dritte Betrachtung nicht aus, die, von künstlerischen Empfindungen getragen, das Schauspiel der Weltgeschichte als einen ästhetischen Prozeß zu würdigen und zu verstehen sucht. Wenigstens ist es die Meinung Augustins, daß diese drei Auffassungen sich sehr wohl miteinander vertragen. Wie, hat er freilich nicht gesagt. Es würde ihm auch schwerlich gelungen sein, einen inneren Zusammenhang zwischen dieser dritten und den beiden ersten Betrachtungsformen aufzuzeigen; sie können nur in der subjektiven Anschauung, nicht aber begrifflich und objektiv neben einander existieren. Was sie miteinander verbindet, ist nur die gemeinsame Rechtfertigung der Notwendigkeit des Bösen in der Geschichte. Aber die Art der Rechtfertigung steht im dritten Falle unter Bedingungen, die den Ernst und die Wahrheit der Geschichte zerstören, also die Grundlagen aufheben, auf denen die beiden ersten Spekulationen ruhen. Immerhin, es ist ein Versuch, die Geschichte als Ganzes zu begreifen, und darum gehört er in diesen Zusammenhang, wenn auch als unorganisches Element.

Es ist von vornherein anzunehmen, daß Augustin die ästhetische Würdigung der Geschichte nicht aus sich selbst geschöpft, sondern aus dem Neuplatonismus übernommen hat, da alle ästhetischen Elemente seines Denkens sich auf diese Quelle zurückführen lassen. Diese Erwartung bestätigt sich, wenn man die Urkunden daraufhin untersucht. Längst vor Augustin hat Plotin die Weltgeschichte als ein dramatisches Gedicht gewürdigt. Im All, sagt er, pulsiert ein reiches Leben, das alles schafft und unter mannigfachen Gestalten ins Dasein ruft und unaufhörlich schönes und wohlgestaltetes Spielzeug hervorbringt[1]. So wird das ganze Leben der Mensch-

---

Palästinas zu betrachten. Oder — und das ist das Wahrscheinlichere — er arbeitet hier so genau mit dem Kapital des Eusebius und Hieronymus, daß er auf eigene Ideen verzichtet und außer den synchronistischen Daten nur das Allernotwendigste mitteilt, ohne begleitende Reflexionen.

[1]) *Πολλὴ οὖσα ἐν τῷ παντὶ ζωὴ πάντα ποιεῖ καὶ ποικίλλει ἐν τῷ ζῆν καὶ οὐκ ἀνέχεται μὴ ποιοῦσα ἀεὶ καλὰ καὶ εὐειδῆ ζῶντα παίγνια* (ennead. III 2, 15 p. 266).

heit ein großes Spiel[1] und die Geschichte die Bühne, auf der es sich vollzieht, oder genauer das Drama, zu dem es sich verdichtet. Wie auf der Bühne des Theaters der Schauspieler die Rolle, die der Dichter ihm zugedacht hat, nach Talent und Begabung zu spielen hat, ohne nach gut und böse zu fragen, so der Mensch auf der Bühne der Welt. Vom höchsten Dichter aufgerufen, tritt die Seele in die Gesamtdichtung der Schöpfung ein, übernimmt eine Rolle im Drama, bringt zur Darstellung die ihr innewohnende gute oder schlechte Anlage mit, wird bei ihrem Auftreten unter die Schauspieler eingereiht, hat dem Theatermeister blind zu gehorchen und trägt dann Ehrungen oder das Gegenteil davon[2].

So weit ins einzelne ist Augustin nun freilich nicht gegangen; aber er hat die Idee und das Bild und hat sie zweifellos von Plotin. Die Weltgeschichte bedeutet für ihn nicht nur das Weltgericht, sondern zugleich das Weltgedicht, das durch das Kunstmittel der Antithese zu höchster Ausdrucksfähigkeit gesteigert ist. Man könnte auch sagen: sie gleicht einer Fuge, die nach den Gesetzen des Kontrapunkts verläuft. Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret (XI 18. 1, 485). Das Tragische in der Weltgeschichte erklärt sich nach dieser romantischen Auffassung so, daß der ganze historische Prozeß als ein göttliches Gedicht zu verstehen ist, das zu seiner Belebung der Gegensätze bedarf und dessen Beredsamkeit, da Gott keine leeren Gedanken denkt, eine Rhetorik der Tatsachen ist. Sicut contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (XI 18, 1, 486)[3].

Augustin hat diese Betrachtung nicht oft, wenigstens nicht in Bezug auf die Geschichte; aber sie entspricht der ästhetisierenden Betrachtung des Bösen als eines unentbehrlichen Faktors in dem Kunstwerk des Weltgefüges, wird durch dieselbe bedeutsam gestützt und wendet sich in das Geschichtsphilosophische zurück, wenn Augustin bemerkt, daß das Schicksal der Verworfenen in Verbin-

---

[1]) *τὰς ἀνθρωπίνας σπουδὰς παιδιὰς οὔσας* (Ibid.).

[2]) *εἰσελθοῦσα εἰς τόδε τὸ πᾶν ποίημα καὶ μέρος ἑαυτὴν ποιησαμένη (sc. ἡ ψυχή) τοῦ δράματος εἰς ὑπόκρισιν τὸ εὖ ἢ τὸ κακῶς εἰσενεγκαμένη παρ' αὐτῆς καὶ ἐν τῇ εἰσόδῳ συνταχθεῖσα καὶ τὰ ἄλλα πάντα χωρὶς ἑαυτῆς καὶ τῶν ἔργων αὐτῆς λαβοῦσα δίκας τε καὶ τιμὰς αὖ ἔχει* (ennead. III 2, 17 p. 269).

[3]) Pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate (XXII 19. 2, 598).

dung mit dem Glück der Erwählten den Eindruck des Menschheitsdramas erhöht: Deus liberatis non solum de ipsis, verum etiam de non liberatis, quid eis largiatur ostendit ... Cur ergo non crearet Deus, quos peccaturos esse praescivit, quando quidem in eis et ex eis, et quid eorum culpa mereretur, et quid sua gratia donaretur, posset ostendere? (XIV 26. 2, 55)[1].

§ 2.

Die Dialektik der Geschichte.

Die drei Versuche, die Augustin gemacht hat, um eine Logik der Geschichte zu begründen, können selbst schon als eine halbe Dialektik angesehen werden. Denn wenn wir uns fragen, was diese drei Betrachtungen leisten, so ist zu antworten: sie beleuchten die Geschichte, aber sie organisieren sie nicht. Augustin hat Ideen ausgesprochen, nach denen die Geschichte verstanden werden kann; aber was in anderer Beziehung ein Reichtum sein mag, die Mehrzahl der gefundenen Ideen, ist in logischer Absicht ein Fehler; denn es fehlt die Idee in der Einzahl, nach der die Geschichte verstanden werden muß. Dazu kommt, daß die vorgetragenen Ideen, wenn wir sie mit einander vergleichen, nicht in dem Verhältnis der wechselseitigen Ergänzung, sondern in dem des Gegensatzes stehen. Wenigstens gilt dies von der dritten Idee in ihrem Verhältnis zur ersten und zweiten. Es ist schon oben gezeigt worden, daß es unmöglich ist, die Geschichte einerseits als Theodicee und Pädagogie, andrerseits gleichzeitig als ästhetischen Prozeß zu würdigen. Die drei Methoden durchkreuzen sich und zerstören das Objekt, das sie aufklären sollen.

Wenn wir weiter sehen, so finden wir außerhalb dieser Betrachtungen eine Reihe von Aussprüchen, Urteilen und Denkvoraussetzungen, die der Geschichte noch ungünstiger sind, indem sie sie, noch ehe sie in die Erscheinung tritt, zu völliger Unproduktivität verurteilen. Diese geschichtszerstörenden Voraussetzungen liegen in der Überspannung des Gottesbegriffs. Aber sie sind nicht der einzige Faktor, der die Geschichte untergräbt. Sie spricht sich selbst das Todesurteil durch eine Reihe von Vorstellungen und

[1]) Das „Romantische" dieser Geschichtsbetrachtung kann Schelling bestätigen. Schelling nennt in der zehnten Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums 1803 die Geschichte den großen Spiegel des Weltgeistes und das ewige Gedicht des göttlichen Verstandes (WW I 5 S. 309). Wie er sich dieses Gedicht des näheren denkt, ist im System des transszendentalen Idealismus zu lesen. Die Geschichte ist ein vom höchsten Künstler erdachtes Schauspiel, das so kunstreich in Szene gesetzt ist, daß wir uns als Mitdichter des Ganzen und Miterfinder der Rolle, die wir spielen, empfinden dürfen (WW I 3 S. 602).

Ideen, die Augustin mit dem Begriff der Geschichte verbindet und die den historischen Prozeß in eine Scheinbewegung auflösen, die jedes tieferen substantiellen Gehaltes entbehrt.

Wir haben also, um die Dialektik der Geschichte im Sinne Augustins zu erkennen, zwei Dinge zu untersuchen:

(1) die Gegenwirkungen des Gottesbegriffs,
(2) die Selbstzersetzung der Geschichte.

(1) Die Gegenwirkungen des Gottesbegriffs.

Wenn Augustin die Gottesidee unter der Form der Vorsehung in Kraft gesetzt und für die Geschichte fruchtbar gemacht hat, so ist es doch eigentlich die Außenseite seines Gottesbegriffs, von der er in dieser Betrachtung Gebrauch macht. Darüber kann auch die Bestimmtheit und Eindringlichkeit, mit der er diese Vorstellung vertritt, nicht täuschen. Wenn wir uns der Ideen erinnern, die den Augustinischen Gottesbegriff konstituieren (s. S. 22 ff.), und diese Ideen im Zusammenhang auffassen, so müssen wir sagen: die überweltlichen Momente stehen so im Vordergrunde, daß an ein innerweltliches Wirken Gottes unter der Form einer fortschreitenden Selbstoffenbarung gar nicht zu denken ist. Das höchste Sein ist viel zu abstrakt und transszendent, um auf die Geschichte zu reagieren. In seiner ewigen Identität mit sich selbst steht es so hoch über aller Geschichte, daß man nicht sieht, wie es überhaupt an ihr teilhaben kann. Die Geschichte ist eine Kette von Successionen, die aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. Nun würde freilich der unentbehrliche Gedanke, daß Gott die drei Zeitformen der Geschichte in einen Punkt zusammenzieht und als ewige Gegenwart denkt und bestimmt[1], an sich einen tätigen Anteil Gottes an der Geschichte nicht ausschließen; aber Augustin hat es gänzlich unterlassen, den Ablauf des historischen Prozesses irgendwie mit der geschichtslosen Innenseite seines Gottesbegriffs in Einklang zu bringen.

Aber ist nicht die Idee der Vorsehung ein ernsthafter und wirksamer Versuch dieser Art? Sie wäre es, wenn Augustin gezeigt hätte, wie aus dem Begriff der alleinen Substanz, die als Urquell der Kausalität das ganze Weltgefüge durchströmt, eine Zwecke setzende Intelligenz gefolgert werden kann, die die Geschichte nach Ideen leitet und in dem Fortschritt der Idee ihr eigenes Wesen fortschreitend enthüllt. Auf diesen Nachweis hat Augustin verzichtet. Er hat nicht einmal das Problem empfunden, das in dem

[1]) Non sicut nostra, ita eius quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri, varietate mutatur, apud quem non est immutatio nec momenti obumbratio (XI 21. 1, 489).

Übergang von der kausalen zur teleologischen Betrachtung der Dinge liegt, sondern beide unvermittelt neben einander gestellt und mit den Maßstäben beliebig gewechselt.

So ist es gekommen, daß Augustin, der überall von Anschauungen lebte und das subjektiv Mögliche, wie er es in sich fand, unbefangen objektivierte, ohne den Widerspruch zu empfinden, eine Vorstellungsreihe in Kraft gesetzt hat, die Gott und Geschichte aus einander reißt und den durch die providentielle Betrachtung gestifteten Zusammenhang sprengt. Es handelt sich um zwei Ideen: den Determinismus unter der Form der Prädestination und die geschichtszerstörende Entwicklung des Allwissenheitsbegriffs.

Zum Determinismus führt freilich auch, wie wir gesehen haben, die Idee der Vorsehung in ihrer Anwendung auf die Geschichte. Aber doch nur in dem Sinne, daß in der Geschichte nichts ohne Gottes Willen geschieht, daß Zufall und Willkür aus der Geschichte ausgeschlossen sind. Anders der Determinismus der Prädestination. Wenn Gott die Geschichte vorausgedacht hat, wenn alles in seinen Wirkungen festgelegt ist, ehe es noch in die Erscheinung tritt, wenn Gott auf die Art des geschichtlichen Prozesses überhaupt nicht reagiert, sondern seinen ewigen Willen mit Umgehung der Geschichte aufrecht erhält, wie kann sie dann noch als Gottesoffenbarung verstanden werden? Es ist ja nichts zu offenbaren, im Gegenteil: die Geschichte verhüllt. Sie erweckt den Schein, als werde Gott das Ziel seiner Wege von dem Verlauf der Geschichte abhängig machen, während in Wahrheit alles a priori bestimmt und geregelt ist und keine Geschichte an dem ewigen Ratschluß auch nur das mindeste ändern kann. Sie kann ihn aufhalten und zeitweise verdunkeln, aber umstimmen kann sie ihn nicht. Und an eine Geschichte als produktive Entfaltung der ewigen Gottesgedanken ist auch nicht zu denken. Gott hat sie so vorausgedacht, daß es zu einer selbständigen Entwicklung in ihr überhaupt nicht kommen kann. Der Salomonische Satz „Es gibt nichts Neues unter der Sonne" bedeutet zwar durchaus nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen, aber er bedeutet allerdings den Bankerott der Geschichte vor der Idee der Prädestination. Für Gott ist die Geschichte als Progreß nicht existierend: tamquam in praedestinatione Dei iam facta fuisse omnia sapiens ille voluit intellegi et ideo nihil recens esse sub sole (XII 14. 1, 532).

Und nicht nur, daß alles vorausbestimmt ist: es ist auch alles vorausgewußt. Die konsequente Entwicklung der Idee der Präszienz ist für die Geschichte vielleicht noch tödlicher, als die Idee der Prädestination. Augustin hat die Präszienz im strengsten Sinne für Gott gefordert, er hat von ihrer Unbedingtheit die Wahrheit der Gottesidee abhängig gemacht. Gott ist die absolute All-

wissenheit, die den Inhalt der Geschichte a priori übersieht und ihn daher nicht weiter beachtet, da er ihr doch nichts Neues bringt. Jeder Zweifel, daß es anders sein könnte, ist ein Zweifel an Gottes Existenz. Confiteri esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est (V 9. 1, 203). Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus (1, 207). Gottes Allwissenheit hebt die Evolution der Geschichte auf. Was wir als Evolution empfinden, ist für Gott überhaupt nicht vorhanden; das heißt: es ist ein Schattenspiel, wenn man die strengsten Maße anlegt. Secundum illam voluntatem suam, quae cum eius praescientia sempiterna est, profecto in caelo et in terra omnia quaecumque voluit, non solum praeterita vel praesentia, sed etiam futura iam fecit XXII 2. 2, 556). Quaecumque nova ... non providet ex proximo tempore, sed aeterna providentia continet (XII 19. 1, 542). Und wieder ist es besonders das Böse, das durch diesen Begriff von Allwissenheit aus dem Triebwerk des geschichtlichen Lebens ausgeschaltet wird, so daß mit dem Irrationalen auch das Problematische aus der Geschichte verschwindet und die Geschichte überhaupt aufhört, Problem zu sein. Der Sündenfall mit seinen ungeheuren Folgen geht in diesem Sinne spurlos an Gott vorüber. Deus cuncta praescivit et ideo quoque hominem peccaturum ignorare non potuit (XIV 11. 2, 27). Und wenn das Böse sich noch so verheerend in das geschichtliche Leben ergießt: an Gottes Zielsetzung ändert es nichts. Multa fiunt quidem a malis contra voluntatem Dei; sed tantae est ille sapientiae tantaeque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et iustos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati eius videntur contraria (XXII 2. 2, 554).

(2) Die Selbstzersetzung der Geschichte.

Auch ohne die Gegenwirkungen des Gottesbegriffs würde die Geschichte im Sinne Augustins zur Unfruchtbarkeit verurteilt sein. Ist sie doch von Aufang an mit einem schweren Makel behaftet. Wenn wir mit unserm Kirchenvater den Ursprung des geschichtlichen Lebens untersuchen, so müssen wir sagen: die ganze Geschichte ist eine Folge des Sündenfalls. Ohne den Sündenfall würden die Stammeltern, und mit ihnen die nachgebornen Geschlechter, im Paradiese verblieben sein, und es würde nie eine Geschichte gegeben haben[1]. Die Einheit des Menschengeschlechtes in Adam,

[1]) Es gilt von Augustin, was der erste Herausgeber der Hegelschen Geschichtsphilosophie von der Geschichtsphilosophie Friedrich Schlegels gesagt hat: Diese Philosophie der Geschichte fängt also ganz eigentlich mit dem ungeheuren Bedauern an, daß es überhaupt eine Geschichte gebe, und daß es nicht vielmehr bei dem ungeschichtlichen Zustande der seligen Geister verblieben sei. Die Geschichte ist Abfall, Verdunkelung des reinen und gött-

deren geschichtsphilosophische Bedeutung an und für sich keinem Zweifel unterliegt (s. S. 48), trägt in diesem Zusammenhange nur dazu bei, das Übel zu mehren und die Geschichte noch hoffnungsloser zu gestalten; denn das Einheitsband, das die späteren Geschlechter unter sich und mit ihrem Ahnherrn verbindet, ist die allgemeine Depravation: talis damnatio, ut homo, qui . . . futurus fuerat etiam carne spiritalis, fieret etiam mente carnalis (XIV 15. 2, 35). Deus creavit hominem rectum . . .; sed sponte depravatus iusteque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum[1], quae de illo facta est ante peccatum (XIII 14. 1, 572). Weiter: die Leidenschaften und Affekte, die eigentlichen Hebel des geschichtlichen Lebens, sind gleichfalls erst eine Folge der Sünde: so die libido ulciscendi, quae ira dicitur, die libido habendi pecuniam, quae avaritia, die libido quomodocumque vincendi, quae pervicacia und die libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur (XIV 15. 2, 37). Wenn in der Uhr der Weltgeschichte der Wille zur Macht die Unruhe ist, die das ganze Räderwerk reguliert, so ist die Triebfeder, die sie in Gang bringt und in Bewegung erhält, die Sünde. Im Paradies gab es keinen Willen zur Macht und überhaupt keine Leidenschaften, sondern nur die gleichmäßig-entschiedene Richtung des Willens auf Gott, den amor imperturbatus in Deum (XIV 10. 2, 26). Eine Folge der Sünde ist endlich auch die politische Organisation der Menschheit, ohne die die Geschichte überhaupt nicht zu denken ist: primus fuit terrenae civitatis conditor fratricida (XV 5. 2, 64).

Die pessimistische Beurteilung der Grundlagen des geschichtlichen Lebens erstreckt sich auch weiter auf den Inhalt der Geschichte. Augustin hat wiederholt gesagt, daß die ganze Geschichte zur Inhaltlosigkeit verurteilt sei. Omnis humana natura per peccatum primi hominis in vanitatem de veritate conlapsa est (XVII 11. 2, 230). Ira Dei ... est vita mortalis, ubi homo vanitati similis factus est (XXI 24. 2, 532). Es ist klar, daß diese vernichtenden Urteile über die Menschennatur auch die Geschichte tödlich treffen; denn sie ist ja die Evolution der Menschennatur. In diese pessimistischen Töne mischen sich dann noch transszendente Klänge und verstärken den Eindruck der Trübseligkeit. Das ganze Leben der Menschheit auf Erden ist eine Strafe für Adams Frevel und hat überhaupt nur die Bedeutung einer tragischen Ouvertüre auf das wahrhaft-selige

---

lichen Seins, und statt daß Gott darin erkannt werden soll, ist es vielmehr das Negative Gottes, was sich darin spiegelt (Hegel WW IX[2] 1840 p. XI f.).

[1]) Augustin hat infralapsarisch gedacht; die Geschichte ist also das Resultat eines innerweltlichen Vorganges.

Leben im Himmel. Intellegimus hanc vitam de peccato illo nimis nefario, quod in paradiso perpetratum est, factam nobis esse poenalem totumque, quod nobiscum agitur per testamentum novum, non pertinere nisi ad novi saeculi hereditatem novam, ut hic pignore accepto illud cuius hoc pignus est suo tempore consequamur, nunc autem ambulemus in spe et proficientes de die in diem spiritu facta carnalia mortificemus (XXI 15. 2, 518).

Die tiefe Unproduktivität der Geschichte enthüllt sich besonders am Problem des Fortschritts. Es ist freilich ein sehr zu beachtendes Stück der Augustinischen Geschichtsphilosophie, daß Augustin die stoische Doktrin von der periodischen Wiederkehr des Gleichen durchaus nicht gebilligt, sondern im Gegenteil scharf bekämpft hat. Er hat gesehen, daß diese Idee die Singularität und Suffizienz der Erlösung gefährdet[1] und hat die Hauptstütze dieser Anschauung, das Dogma von der notwendigen Selbstbegrenzung der göttlichen Intelligenz, durch den neuen Unendlichkeitsbegriff aus dem Wege geräumt (s. S. 28ff.). Dennoch fehlt seiner Geschichtsbetrachtung der Begriff des Fortschritts im höheren Sinne. Er fehlt an dem entscheidendsten Punkte, in der historischen Würdigung des Christentums.

Augustin hat nicht vermocht, die epochemachende Bedeutung des Christentums im Rahmen seiner Geschichtsbetrachtung deutlich und eindrucksvoll zur Geltung zu bringen. Wohl betont er einmal im ersten Buch die grundlegende Bedeutung des Christentums für die sittliche Kultur und den sittlichen Fortschritt der Menschheit: hoc Christi nomini, hoc Christiano tempori tribuendum quisquis non videt, caecus, quisquis videt nec laudat, ingratus, quisquis laudanti reluctatur, insanus est (I 7. 1, 12). Aber daneben steht der Gedanke, daß das Christentum seit der Weltschöpfung existiert: ecclesia, cuius ab initio generis humani non defuit praedicatio (XVI 2. 2, 124). Es gab längst ein Gottesreich im Sinne Jesu, ehe Jesus geboren wurde. Christus Deus, antequam in illa civitate per Mariam fieret homo, ipse in patriarchis et prophetis fundavit eam (XVII 16. 2, 240)[2]. Zu diesem Gottesreich vor Christus gehören die Sibylle (XVIII 23) und Hiob (XVIII 47) als besonders hervorragende Gestalten neben anderen, deren Namen nicht überliefert sind. Man fragt sich vergeblich, was denn das Christentum Neues gebracht hat, wenn es schon Christen vor Christus gegeben hat. Augustin würde wahrscheinlich geantwortet haben: das waren

[1]) Absit, ut nos ista credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris (XII 14. 1, 532).

[2]) Besonders realistisch ist dieser Gedanke in De catech. rudibus ausgedrückt, wo es § 6 heißt: praemisit dominus Christus quandam partem corporis sui in sanctis, qui eum nascendi tempore praeierunt.

Ausnahmen; zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechts bedurfte es einer besonderen Veranstaltung Gottes. Aber auch eine einzige Ausnahme genügt, um die Notwendigkeit der Sendung Jesu in Frage zu stellen und die geschichtsbildende Kraft des Christentums in ihren Grundlagen zu erschüttern. Reuter spricht nicht mit Unrecht von einer ‚historischen Präexistenz des historischen Christentums' bei Augustin (S. 93), und auch darin muß man ihm zustimmen, daß Augustin eine Weltgeschichte, die etwas hervorbrächte, eine periodische Weltgeschichte, nicht gekannt hat (S. 95)[1].

Endlich: wie steht es um das Ziel der Geschichte? Auch hier sind die Aussichten trübe genug; nicht an und für sich, aber in Bezug auf die Geschichte als schöpferisches Prinzip. Das Ziel ist, wie schon oben bemerkt wurde, praedestinatorum sanctorum numeri completio (XIV 10. 2, 27). Und dieses Ziel ist von der Art, daß es sich auf alle Fälle, wenn nicht mit der Geschichte, dann gegen sie durchsetzt. Es wird nicht durch die empirische Geschichte herbeigeführt, sondern steht mehr oder minder unabhängig neben ihr: sanctorum numerus quantus conplendae illi sufficit beatissimae civitati, tantus existeret, etsi nemo peccasset, quantus nunc per Dei gratiam de multitudine colligitur peccatorum, quo usque filii saeculi huius generant et generantur (XIV 23. 2, 47).

Zweites Hauptstück.

Die Epochen der Geschichte.

Augustin hat die Weltgeschichte in sechs Epochen (articuli temporis XXII 30. 2, 634) eingeteilt: die erste Epoche von Adam bis zur Sintflut, die zweite bis zu Abraham, die dritte bis zu David, die vierte bis zur Babylonischen Gefangenschaft, die fünfte bis zu Christi Geburt, die sechste von Christus bis zum Ende der Welt (2, 635)[2]. Während diese vollständige Gliederung erst am Schluß

[1]) Soweit ich sehe, sind es drei Stellen, an denen Augustin wenigstens den Versuch gemacht hat, Welt und Geschichte unter dem Zeichen des Christentums so zu denken, daß sie sich über die Linie des Urstandes erheben. Er weiß, daß der erlöste Christ in der gewissen Erwartung des Ewigen bei aller Trübsal seliger ist, als Adam im Paradiesesglück (XI 12. 1, 478 f.). Er weiß ferner, daß der Auferstehungsleib der vollendeten Gerechten herrlicher sein wird als der Leib, mit welchem Adam erschaffen wurde (XIII 26. 1, 583 ff.). Und er weiß endlich, daß das liberum arbitrium der Endzeit das der Urzeit an Kraft und Tiefe überragen wird: sicut prima immortalitas fuit . . . , posse non mori, novissima erit non posse mori: ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare (XXII 30. 2, 632).

[2]) Dieselbe Periodisierung, unter Verzicht auf Benennung der einzelnen Weltalter, wie oben im Text: De catech. rud. 39 (MPL 40 p. 338); Contra Faustum Manichaeum XII 8 (42 p. 257); De trin. IV 7 (42 p. 892); Quaest. in

des ganzen Werkes erscheint, sind wenigstens die drei ersten Epochen mit ihren Marksteinen schon vorher innerhalb der eigentlichen Erzählung herausgehoben und angedeutet: insignes articuli temporum ab Adam usque ad Noe et inde usque ad Abraham et inde usque ad David (XVI 24. 2, 162).

Die ersten drei Weltalter werden außerdem an zwei Stellen näher charakterisiert als infantia, pueritia und adulescentia der Menschheit[1]. Hier kommt Augustin auf die Methode zurück, die Gattung als ein erweitertes Individuum vorzustellen und die Züge der Individualentwicklung auf die Gattungsgeschichte zu übertragen. Das Kriterium des Kindesalters ist die widerstandslose Herrschaft des Trieblebens: infantia, quae sine ullo renisu subiacet carni. Der Knabe hat vor dem Kinde die Sprache voraus — das fari im Gegensatz zur infantia —, im übrigen bleibt er wesentlich Kind; die Vernunft geht noch unbefangen mit der Sinnlichkeit zusammen, von einem Kampf der höheren gegen die niederen Kräfte kann noch nicht die Rede sein: pueritia, ubi nondum ratio suscepit hanc pugnam et fere sub omnibus vitiosis deleclationibus iacet. Erst im Jünglingsalter beginnt die Vernunft, den Ernst und die Würde des Sittengesetzes zu begreifen — praeceptum iam capit et subdi potest legis imperio —, von da an ist das Leben ein Kampf, ein Ringen zwischen Gut und Böse, das bis zum letzten Atemzuge dauert (2, 519 f.).

Überträgt man diese Beobachtungen auf die Geschichte der Gattung, so ergeben sich folgende Berührungspunkte. Wie die Epoche der ersten Kindheit aus dem Bewußtsein des Individuums ausgelöscht ist, so ist auch das Kindesalter der Menschheit bis auf wenige unsichere und undeutliche Spuren durch die Sintflut ausgelöscht (XVI 43. 2, 196)[2]. Das Knabenalter hat der Menschheit die Sprache gebracht, wie sich auch in der Individualentwick-

---

Heptateuch. VII 49 (34 p. 821); Serm. 259, 2 (38 p. 1197 f.); Enarrat. in psalm. 92 1 (37 p. 1182); in Joh. ev. c. 2 tract. 1X 6 (35 p. 1461); in Joh. ev. c. 4 tract. XV 9 (35 p. 1513). An den drei letzten Stellen mit der unwesentlichen Modifikation, daß an die Stelle von Christi Geburt das Erscheinen des Täufers gesetzt ist.

[1]) XXI 16 (2, 519 f.) und XVI 43 (1, 195 f.), das erstemal in aufsteigender, das zweitemal in absteigender Linie, wobei die vierte Epoche, iuventus, wenigstens mit Namen genannt wird.

[2]) Diese Bemerkung trifft freilich nicht zu, wenn man bedenkt, wie viel Augustin von dieser ersten Epoche zu erzählen weiß. Nicht nur, daß die Geschichte des ersten Elternpaares mit den begleitenden Reflexionen drei ganze Bücher füllt (12—14): auch die Entwicklung von Kain und Abel bis zur Sintflut nimmt ein Buch für sich in Anspruch (Buch 15), während die ganze übrige Geschichte in die folgenden drei Bücher (16—18) zusammengedrängt ist.

lung der Knabe vom Kinde darin unterscheidet, daß er sprechen kann. Die Ursprache der Menschheit ist das Hebräische[1]. Endlich, wie das Jünglingsalter durch die Geschlechtsreife charakterisiert ist, so setzt die dritte Epoche der Menschheitsgeschichte mit der festen Geschlechterfolge ein, die uns Matthäus überliefert hat (XVI 43. 2, 195).

Von den beiden ersten Epochen hat Augustin auch die Zeitdauer angegeben. Das Kindesalter von Adam bis Noah umfaßt nach der LXX 2262 Jahre, nach der hebräischen Überlieferung dagegen nur 1656 Jahre. Augustin entscheidet sich für die kleinere Zahl, die auch durch den Urtext beglaubigt ist (XV 20. 2, 101). Er nimmt also der Überlieferung gegenüber einen für seine Zeit durchaus bedeutsamen methodisch-kritischen Standpunkt ein, der auch dadurch nicht erschüttert wird, daß Augustin darauf besteht, die Patriarchenjahre als Volljahre und nicht als Zehnteljahre zu zählen (XV 14).

Das Knabenalter von Noah bis Abraham ist nach der LXX auf 1070 Jahre zu berechnen. Hier bleiben indessen die hebräischen Zahlen hinter den griechischen so weit zurück, daß Augustin auf eine bestimmte chronologische Fixierung dieser Epoche lieber verzichtet. In hebraeis codicibus longe pauciores annos perhibent inveniri, de quibus rationem aut nullam aut difficillimam reddunt (XVI 10. 2, 140).

Die folgenden Epochen sind in Bezug auf die Zahl ihrer Jahre nicht näher bestimmt, und von der sechsten heißt es ausdrücklich, daß sie sich jeder chronologischen Begrenzung entzieht. Nullo generationum numero metienda, dauert sie bis ans Ende der Welt (XXII 30. 2, 635)[2].

Dies ist das ganze Material, das sich aus den libri de civitate Dei in Bezug auf die Periodisierungsfrage gewinnen läßt. Es ist sehr auffallend, daß Augustin nicht einmal die Benennungen der sechs Weltalter in diesem großen Werke vollständig mitgeteilt hat. Wir müssen sie aus andern Schriften ergänzen. Dreimal hat Augustin

---

[1]) Pueritia in lingua inventa est, id est Hebraea (XVI 43. 2, 196). — (Lingua Hebraea) credenda est ipsa fuisse prima communis (XVI 11. 2, 143). Quae lingua prius humano generi non immerito creditur fuisse communis, deinceps Hebraea est nuncupata (XVI 11. 2, 142). — Auch hier widerspricht Augustin sich selbst, wenn er die Ursprache, die doch schon Adam gesprochen haben muß, als einen Erwerb der Noachischen Epoche bezeichnet. — Den Widerspruch hat schon Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins 1891, richtig gesehen: S. 45 Anm. 1. Statt XVI 48 ist XVI 43 zu lesen.

[2]) Aetas ultima generis humani, quae incipit a Domini adventu, usque in finem saeculi quibus generationibus computetur incertum est (De div 83 quaest. 58 MPL 40 p. 43). — Sexta aetas nullo generationum numero definita est (De Gen. c. Man. I 42. MPL 34 p. 193).

die Charakterisierung der sechs Epochen vollständig durchgeführt. Die drei letzten Epochen der Weltgeschichte sind den drei ersten zugeordnet als iuventus, gravitas, senectus (De div. 83 quaest. 58. MPL 40 p. 43), oder als iuventus, aetas senior, aetas debilis (De vera rel. 48. MPL 34 p. 143). Das fünfte Weltalter wird an einer dritten Stelle umständlich genug als declinatio a iuventute ad senectutem, nondum senectus, sed iam non iuventus beschrieben (De Gen. c. Man. I 39 MPL 34 p. 191). Die kürzeste und einfachste Bezeichnung der sechs Weltalter, wie wir sie auch für die libri de civitate Dei vorauszusetzen haben, wäre demnach folgende: infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus. Es wäre möglich, daß Augustin die letzten Epochen in seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerk absichtlich unbenannt gelassen hat, um sich die unbequeme Auseinandersetzung darüber zu ersparen, wie das Christentum, die Morgenröte einer neuen Menschheitsjugend, in die Epoche der sinkenden, ja verfallenden Kraft gehören könne; denn die Auskunft, es sei der Verfall des alten Menschen, auf den sich jene Analogie beziehe, mag ihm selbst allmählich zu negativ und äußerlich erschienen sein, wenn er sie auch noch in den Retraktationen auf eine gewisse Art zu retten sucht[1].

Das Interessanteste an dieser ganzen Charakterisierung der Weltalter ist zweifellos die ihr zum Grunde liegende Vergleichung der Menschheit mit einem Individuum und die daran haftende, durch Lessing, Hegel und Comte so berühmt gewordene Idee, daß die Geschichte des Einzelgeistes die konzentrierte Geschichte des Weltgeistes ist und umgekehrt die Geschichte des Weltgeistes die zerdehnte Geschichte des Einzelgeistes. Augustin hat die Gleichung von Gattung und Individuum in Bezug auf die Analogie des Entwicklungsprozesses nicht nur stillschweigend vorausgesetzt, sondern selbst deutlich ausgesprochen: sicut unius hominis, ita humani generis ... recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus (X 14. 1, 424)[2].

Doch ist Augustin nicht der erste gewesen, der diesen folgereichen Gedanken gedacht hat. Die Wurzeln der ganzen Vorstellung gehen offenbar auf Platon zurück, der bereits in der

---

[1]) Nämlich durch die Bemerkung, daß Jugend und Alter sich in geistigen Dingen nicht ausschließen: hoc quod de iuventute dictum est, ad vigorem fervoremque fidei refertur, quae per dilectionem operatur; illud autem de senectute ad temporum numerum. Potest enim intelligi utrumque in universitate hominum, quod non potest in aetatibus singulorum: sicut in corpore non potest esse simul et iuventus et senectus, in animo autem potest; illa propter alacritatem, ista propter gravitatem (Retr. I 26. MPL 32 p. 626).

[2]) Vgl. de div. 83 quaest. 58 (MPL 40 p. 43): cum totum genus humanum tamquam unum hominem constitueris. — De vera rel. 50 (MPL. 34 p. 144): genus humanum, cuius tamquam unius hominis vita est.

Republik sein ideales Gemeinwesen mit einem Individuum verglichen hat (s. S. 73). Als direkter Vorgänger Augustins ist der unter Hadrian schreibende römische Historiker Julius Florus zu nennen, der das Römervolk mit einem Individuum vergleicht und seine Geschichte als eine Individualgeschichte großen Stils behandelt: si quis populum Romanum quasi unum hominem consideret totamque eius aetatem percenseat ... prima aetas sub regibus fuit ... infantia (Epit. de T. Livio I 1)[1].

Neben der biologischen Deduktion der sechs Weltalter findet sich bei Augustin auch die kosmologische Herleitung aus dem Sechstagewerk: die sechs Weltalter entsprechen den sechs Schöpfungstagen[2]. Noch tiefer in die biblische Symbolik hinein führt ein dritter Ableitungsversuch. In den Traktaten über das Johannesevangelium hat Augustin die sechs Wasserkrüge aus Joh. 2 als die Urbilder der sechs Weltalter gewürdigt (In Ioh. ev. c. 2 tract. IX 6 MPL 35 p. 1461)[3].

Die Einteilung der Weltgeschichte in sechs Epochen, genauer in sechs Jahrtausende, nach Analogie der sechs Gottestage, in denen die Welt geschaffen wurde, ist sehr viel älter als Augustin. Sie ist wahrscheinlich schon den Urhebern der Septuaginta bekannt gewesen[4] und hat sich bereits im Judentum so festgesetzt, daß sie in den Talmud übergegangen ist[5]. Unter den christlichen Schriftstellern ist Barnabas der erste, der sie vorträgt. Die feierliche Würde, mit der er es tut, läßt darauf schließen, daß er sich bewußt gewesen ist, seinen Lesern etwas Neues zu sagen. „Kinder, gebt acht, was das bedeutet: er vollendete sie in sechs Tagen! Das bedeutet: In sechstausend Jahren wird der Herr alle Dinge vollendet haben; denn der Tag dauert bei ihm tausend Jahre ... In sechs Tagen, d. i. in sechstausend Jahren werden alle Dinge vollendet sein." (Barn. ep. 15, 4). Irenäus spricht diese Hypothese bereits als eine selbstverständliche Wahrheit aus: *ὅσαις ἡμέραις ἐγένετο ὁ κόσμος, τοσαύταις χιλιοντάσι συντελεῖται* (Adv. haer. V 28, 3). Ebenso Hippolyt,

[1]) Über die Geschichte des Rekapitulationsgedankens in der neueren Zeit vgl. man J. A. Kleinsorge, Beiträge zur Geschichte der Lehre vom Parallelismus der Individual- und Gesamtentwicklung. Diss. Jena 1900 S. 30ff.

[2]) De civ. Dei XXV 30 (2, 635). — Sex aetates habent similitudinem istorum sex dierum in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse scriptura commemorat (De Gen. c. Manichaeos I 35. MPL 34 p. 190). — Cf. Enarrat. in ps. 92 1 (37 p. 1182) und Contra Faustum XII 8 (42 p. 257 f.).

[3]) Die johanneischen Wasserkrüge sind, vermutlich unter dem Einfluß Augustins, noch in einem Fenstergemälde der Kathedrale zu Canterbury als Illustrationen der sechs Weltalter verwertet. Vgl. F. Piper, Ev. Kalender 1866 S. 73.

[4]) Lagarde, Mitteilungen IV 1891 S. 315.

[5]) Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung 1884 S. 10.

im Danielkommentar: *ἐπεὶ οὖν ἐν ἓξ ἡμέραις ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, δεῖ τὰ ἑξακισχίλια ἔτη πληρωθῆναι* (in Dan. IV 23, 6). — Unter den Lateinern ist Cyprian der erste, der die 6000-Jahr-Rechnung erwähnt: sex milia annorum iam paene complentur, ex quo hominem diabolus impugnat (Ad Fortunatum, praef. § 2). Ihm folgt der Anonymus der Ostertabelle vom Jahre 243: hic mundus, in quo iusti et iniusti ab initio saeculi conversantur, sex diebus est consummatus, quibus suppletis benedictus est dies septimus ille superventurus sabbati aeterni (De pascha computus 17). Ebenso Laktanz (Inst. div. VII 14), Ambrosius (Expos. ev. sec. Luc. VII 7) und Hieronymus, welcher schreibt: Quia mundus in sex diebus fabricatus est, sex milibus annorum tantum creditur subsistere (ep. 140, 8 MPL 22 p. 1172).

Es ist also kirchlicher common-sense, den Augustin reproduziert, wenn er die Weltgeschichte in sechs Epochen gliedert. Und es ist wahrscheinlich, ja nahezu gewiß, daß die Sechsteilung schon vor Augustin nicht nur ein Stück theologischer Wissenschaft, sondern ein Bestandteil des Lehrstoffes gewesen ist, der im Katechismusunterricht besprochen und durch ihn dem Volk überliefert wurde. Wenigstens rechnet Augustin in seiner Katechismusschule mit der Aufteilung der Weltgeschichte in sechs Perioden als einer bekannten und erprobten Lehrmethode. Nach seiner Darstellung beginnt der Katechet seinen Unterricht am zweckmäßigsten mit einem kurzen Abriß der Heilsgeschichte, der die Entwicklung der menschlichen Dinge von der Schöpfung der Welt bis zur Gegenwart unter den Gesichtspunkt der göttlichen Liebe stellt und den Schüler zunächst für die Größe und Herrlichkeit der göttlichen Weltleitung begeistert: inde iam exordienda narratio est, ab eo quod fecit Deus omnia bona valde, et perducenda, ut diximus, usque ad praesentia tempora ecclesiae, ita ut singularum rerum atque gestorum quae narramus causae rationesque reddantur, quibus ea referamus ad illum finem dilectionis unde neque agentis aliquid neque loquentis oculus avertendus est (De cat. rud. 10).

Als übersichtlichste Disposition dieses reichen und weitverzweigten Stoffes empfiehlt Augustin das Schema der sechs Weltalter (Ibid. 39), doch so, daß man den Eindruck gewinnt: er trägt etwas Bekanntes vor, was er nicht entdeckt, nicht einmal zuerst in den Katechismusunterricht verpflanzt, sondern darin schon vorgefunden hat[1]. Damit ist erwiesen, daß das chronologische System kein

[1]) Es ist eine Vermutung, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, wenn Hipler meint, daß Augustin sein chronologisches System selbst durch den Katechismusunterricht empfangen habe (Die christl. Geschichtsauffassung S. 26).

organisches Stück der Augustinischen Geschichtsphilosophie ist, sondern aus der Überlieferung stammt und mit andern überlieferten Stoffen von außen her in seine Darstellung eingedrungen ist. Es ist damit zugleich ein neuer Erklärungsgrund dafür gewonnen, warum die Periodisierungsfrage in den libri de civitate Dei so flüchtig und lückenhaft behandelt ist. Augustin mochte sich nicht von der Überlieferung entfernen und konnte sie doch nicht recht verwerten, ohne sich in Schwierigkeiten zu verwickeln, die weitläufige Auseinandersetzungen erforderlich machten. Darum hat er sie in seinem Hauptentwurf möchlichst weit zurückgeschoben und sich auf gelegentliche Andeutungen beschränkt.

Denn auch die Benennung der einzelnen Zeitalter ist sehr viel älter als Augustin; und da es römische Historiker sind, die sie erdacht und bekannt gemacht haben, so ist es mindestens wahrscheinlich, daß Augustin den einen oder den andern seiner Vorläufer gekannt und auch an diesen Punkt keine Originalitätsansprüche geknüpft hat. Lactantius erzählt in seinen Institutionen (VII 15) von dem älteren Seneca, dem Vater des Philosophen, einem Historiker, dessen Geschichtswerk Historiae ab initio bellorum civilium verloren ist[1]: Non inscite Seneca Romanae urbis tempora distribuit in aetates. Primam enim dixit infantiam sub rege Romulo fuisse, a quo et genita et quasi educata sit Roma: deinde pueritiam sub ceteris regibus, a quibus et aucta sit et disciplinis pluribus institutisque formata; at vero Tarquinio regnante, cum iam quasi adulta esse coepisset, servitium non tulisse, et reiecto superbae dominationis iugo maluisse legibus obtemperare quam regibus; cumque esset adolescentia eius fine Punici belli terminata, tum denique confirmatis viribus coepisse invenescere. Sublata enim Carthagine, quae tam diu aemula imperii fuit, manus suas in totum orbem terra marique porrexit, donec regibus cunctis et nationibus subiugatis cum iam bellorum materia deficeret, viribus suis male uteretur, quibus se ipsa confecit. Haec fuit prima eius senectus, cum bellis lacerata civilibus atque intestino malo pressa, rursus ad regimen singularis imperii recidit, quasi ad alteram infantiam revoluta. Amissa enim libertate, quam Bruto duce et auctore defenderet, ita consenuit, tamquam sustentare se ipsa non valeret, nisi adminiculo regentium niteretur. Quodsi haec ita sunt, quid restat, nisi ut sequatur interitus senectutem?

In demselben Sinne, vielleicht durch Seneca inspiriert, hat der schon oben genannte Historiker Julius Florus die römische Geschichte in vier Epochen eingeteilt: (1) das Kindesalter (infantia),

[1]) Pauly-Wissowa, Real-Enzykl. der klass. Altertumswissenschaften I² 1894 S. 2239.

250 Jahre, zusammenfallend mit der Königszeit; (2) das Jünglingsalter (adolescentia), abermals 250 Jahre, die erste Epoche der Republik von Brutus und Collatinus bis zu Appius Claudius und Quintus Fulvius, die Periode der Unterwerfung Italiens; (3) das Mannesalter (iuventus), 200 Jahre, die zweite Epoche der Republik und Ära der Welteroberungspolitik, bis zu Augustus; (4) das Greisenalter, dargestellt in der Kaiserzeit (Epit. de T. Livio I 1). Endlich schreibt Ammianus Marcellinus, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, also gleichfalls vor Augustin: Populus (Romanus) ab incunabulis primis ad usque pueritiae tempus extremum, quod annis circumcluditur fere trecentis, circummurana pertulit bella, deinde aetatem ingressus adultam post multiplices bellorum aerumnas Alpes transcendit et fretum, in iuvenem erectus et virum ex omni plaga, quam orbis ambit immensus, reportavit laureae triumphos, iamque vergens in senium et nomine solo aliquotiens vincens ad tranquilliora vitae discessit (Rer. gest. XIV 6, 4).

Wir haben endlich noch zu fragen: Woher stammen die Marksteine der Augustinischen Epochen? Darauf hat Augustin generell geantwortet: Prima generis humani aetas est ab Adam usque ad Noe, secunda a Noe ad Abraham: qui articuli sunt evidentissimi et notissimi. Tertia ab Abraham usque ad David: sic enim Matthaeus evangelista partitur (De div. 83 quaest. 58 MPL 40 p. 43). Aus dieser Mitteilung lernen wir zwei Dinge: (1) Von der dritten Periode an sind die Marksteine der Weltgeschichte durch Matthäus gegeben. So lesen wirs auch in den libri de civitate Dei[1]. (2) Die Marksteine der beiden ersten Perioden setzen sich selbst und sind auch allgemein bekannt.

Es läßt sich noch feststellen, durch wen sie bekannt geworden sind. Es sind drei Namen, die hier in Frage kommen: Origenes, Julius Africanus und Hieronymus. Origenes hat in seinem Matthäuskommentar die fünf Zeitpunkte, zu denen die Arbeiter in dem Weinbergsgleichnis Mt. 20 einberufen werden, auf die Weltgeschichte bezogen und demgemäß fünf Weltalter unterschieden, die durch Adam, Noah, Abraham, Moses und Christus eingeleitet werden (Comm. in Matth. tom. XV § 32, opp. ed. Lommatzsch III p. 396). Dieser Deutung hat Hieronymus in seinem Matthäuskommentar sich angeschlossen. Wenigstens stellt er sie zur Wahl neben der andern Deutung auf die fünf Lebensalter des Menschen: infantia, pubertas, aetas matura, declinans ad senium, ultima senectus (MPL 26 p. 146). Endlich hat Julius Africanus, wie Gelzer

[1]) Neque enim frustra Matthaeus evangelista sic generationes commemoravit, ut primum intervallum quattuordecim generationibus commendaret, ab Abraham scilicet usque ad David (XVI 43. 2, 195). — Vgl. XXII 30 (2, 635): sicut Matthaeus evangelista determinat.

gezeigt hat, Adam, Noah und Abraham als die drei ersten Marksteine der jüdischen Geschichte in seine Chronik aufgenommen[1].

Faßt man alle Beobachtungen zusammen, so stellt sich heraus, daß Augustin gerade in Bezug auf die Periodisierung der Weltgeschichte im weitesten Umfange von der Überlieferung abhängig ist, und daß er, wenn man genauer zusieht, gar nicht einmal den Anspruch erhoben hat, hier etwas Neues und Eigentümliches geboten zu haben. Die einzige, freilich nicht unwichtige Neuerung, mit der er die überlieferte Betrachtung fortpflanzt, ist der Satz von der Unberechenbarkeit des sechsten Weltalters[2].

Und doch ist Augustin der Theologe gewesen, der die Sechsteilung der Weltgeschichte erst allgemein durchgesetzt und ihre Klassizität entschieden hat. Es ist sein Werk, wenn das ganze Mittelalter sechs Weltperioden unterscheidet und wenn die Sechsteilung sogar in der Geschichtsphilosophie der neueren Zeit Spuren hinterlassen hat. Unter dem Einfluß Augustins haben Isidor von Sevilla (Etymolog. l. V c. 38 u. 39. MPL 82 p. 223ff.) und Beda Venerabilis (De temporibus 16—22. MPL 90 p. 288ff. De temporum ratione c. 66: Chronicon sive de sex huius saeculi aetatibus. MPL 90 p. 520ff.) ihre grundlegenden chronologischen Systeme entwickelt[3]. Ihnen sind die Späteren gefolgt. Es können hier nur einige der berühmtesten Namen genannt werden. Joachim von Floris, der Prophet des evangelium aeternum und Philosoph einer neuen, in den Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des Geistes fortschreitenden Geschichtsbetrachtung, schreibt: ut in principio seculi (Deus) in sex diebus complevit fabricam totius mundi . . ., ita et in operibus seculorum termini constructi sunt ab ipso secundum perfectionem ipsius numeri qui praeteriri non possunt[4]. Auch Thomas, in dessen Hauptwerken sich eine feste Gliederung der Weltgeschichte nicht findet[5], hat in der ‚Summa' die Augustinische

[1]) H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die Byzantinische Chronographie I 1880 S. 52ff. — Vgl. den lehrreichen Aufsatz von F. Piper, Das menschliche Leben, die Weltalter und die dreifache Erscheinung Christi, Ev. Kalender 1866 S. 62ff.

[2]) S. oben S. 156 bei Anm. 2. — Noch Lactantius hat das Ende des letzten Säculums um 500 erwartet: exspectatio (finis) non amplius quam ducentorum videtur annorum (Div. inst. VII 25, 5).

[3]) Wie Augustin gewirkt hat, sieht man an Bedas Bemerkungen über das sechste Weltalter: sexta, quae nunc agitur aetas, nulla generationum vel temporum serie certa est, sed ut aetas decrepita, ipsa totius seculi morte consummanda (MPL 90 p. 521).

[4]) Concordia veteris et novi Testamenti l. III p. 2. Text bei Chr. U. Hahn, Gesch. d. Ketzer im Mittelalter III 1850 S. 282.

[5]) Siehe Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk 1903.

Sechsteilung stillschweigend rezipiert (Summa theol. p. III qu. 1 art. 6).

Bonaventura hat sie mit einer geist- und folgereichen Modifikation auf die Kirchengeschichte übertragen und seine Philosophie des Christentums in die sechs Zeitalter hineingelegt. Notandum est, quod sicut Deus sex diebus mundum fecit ...: ita corpus Christi mysticum sex habet aetates. (Illuminat. eccl. in hexaemeron XV opp. ed. Peltier IX 1867 p. 101). Die sechs Epochen der Kirchengeschichte sind folgende: (1) Tempus collatae gratiae, das apostolische und nachapostolische Zeitalter; (2) Tempus baptismi in sanguine, die Verfolgungsperiode von Clemens bis Sylvester; (3) Tempus normae fidei catholicae, die klassische Epoche der Dogmenproduktion, von Sylvester bis zu Leo I., sub quo datum est symbolum; (4) Tempus normae legis iustitiae, die klassische Epoche der kirchlichen Selbstverfassung, von Leo bis zu Gregor dem Großen, in quo statutae sunt leges iustitiae et canones et regulae catholicae et monasticae, in quo beatus Benedictus fuit; (5) Tempus sublimis cathedrae, die erste Periode der abgeschlossenen Hierarchie, von Gregor bis zu Hadrian I., sub quo mutatum est imperium et divisum in Romam et Constantinopolim; (6) Tempus clarae doctrinae, die zweite Periode der vollendeten Kirche, deren Dauer niemand berechnen kann. Quantum durabit, quis potest dicere? Certum est, quod in illo sumus (Ibid. p. 105 ff.)[1]. Endlich erwähnen wir, als Beweis für die außerordentliche Wirksamkeit der Augustinischen Idee, daß sich noch Pascal mit der Theorie der sechs Weltalter in geschichtsphilosophischer Absicht beschäftigt hat[2].

[1]) Auch in die Liturgik ist die Sechs-, bzw. Siebenteilung (wenn man den Weltsabbat hinzunimmt) eingedrungen. Wilhelm Durandus der Ältere († 1296) vergleicht in seinem berühmten Rationale divinorum officiorum VI 53 § 5 (nicht IV 53, wie Piper schreibt, Ev. Kal. 1866 S. 70 Anm. 4) die sieben Fastensonntage mit den sieben Weltaltern: septenarium praesentis vitae, quae septem dierum circulo sive curriculo volvitur, vel potius septem aetatibus, quibus mundus ipse distinguitur, sicut per dies septuaginta, sic per septem dominicas sancta repraesentat ecclesia (Ausg. Lyon 1605 p. 314). Er sucht auch eine innere Konkordanz zwischen den Introitustexten der sieben Fastensonntage und den Charakteren der sieben Weltalter aufzuzeigen. Bei dem letzten, Laetare, geht das recht gut — denn ewige Freude wird der Inhalt des letzten Weltalters sein —, um so schwieriger ist es, die übrigen Texte zu den entsprechenden Weltaltern in ein erträgliches Verhältnis zu setzen.

[2]) Pensées, Krit. Ausg. von Michaut, Fribourg 1896, Nr. 332 (p. 128): Adam, ‚forma futuri' (Rom 514): Les six jours pour former l'un; les six âges pour former l'autre. Les six jours que Moïse représente pour la formation d'Adam ne sont que la peinture des six âges pour former Jésus-Christ et l'Église. Si Adam n'eût point péché, et que Jésus-Christ ne fût point venu, il n'y eût eu qu'une seule alliance, qu'un seul âge des hommes, et la création eût été représentée comme faite en un seul temps.

Wir schließen diesen Abschnitt mit der Bemerkung, daß Augustin neben der Sechsteilung auch eine Dreiteilung der Weltgeschichte gekannt und gelehrt hat. Nach dieser Vorstellung zerfällt die Geschichte in drei Perioden: die Epoche der natürlichen Religion (ante legem), die Epoche des Gesetzes (sub lege) und die Epoche der Gnade (sub gratia)[1]. Augustin hat sie folgendermaßen charakterisiert: In prima actione, quae est ante legem, nulla pugna est cum voluptatibus huius saeculi; in secunda, quae sub lege est, pugnamus, sed vincimur; in tertia pugnamus et vincimus (De div. 83 quaest. 66, 7. MPL 40 p. 66). Es ist sehr zu bedauern, daß Augustin von dieser zweifellos glücklicheren, weil das Prinzip des Fortschritts innerlich aussprechenden Dreiteilung in den libri de civitate Dei gar keinen Gebrauch gemacht hat. Er hat sie nicht einmal erwähnt.

Und doch hätte es nahe gelegen, sie wenigstens einer kurzen Betrachtung zu würdigen; denn erstens ist die Trilogie — Natur, Gesetz und Gnade — in ihrer geschichtsphilosophischen Fruchtbarkeit schon von Tertullian verwertet worden. Ausgehend von dem Gedanken, daß alle Dinge in der Welt mit Ausnahme der Glaubensregel demselben Bildungsgesetz unterliegen, das das Saatkorn zum Halm, den Halm zum Stengel, den Stengel zum Stamm, den Stamm zur Krone entwickelt, sieht Tertullian auch in der Geschichte der Religion einen Entwicklungsprozeß, der sich aus dem Mutterschoß der Furcht durch die Kinderschule des Gesetzes zur Manneshöhe des Geistes und der Kraft hindurcharbeitet[2]. Zweitens hat außer Tertullian auch Ticonius, von dem Augustin doch so viel gelernt hat, sich für die Dreiteilung entschieden (Hahn p. 37f.). Drittens hat Varro, der oft Genannte, in seiner jetzt verlorenen, aber von Augustin gekannten und benutzten Schrift De gente populi Romani (vgl. De civ. Dei XVIII 1. 2, 257. XVIII 13. 2, 272. XVIII 8. 2, 265. XXI 8. 2, 504. XXII 28. 2, 622) die Weltgeschichte in drei Perioden eingeteilt: (1) die paläontologische Epoche (tempus adelon), von der Schöpfung bis zur Ogygischen Flut; (2) die mythische Epoche (tempus mythicon), bis zur ersten Olympiade; (3) die historische Epoche (tempus historicum), von der ersten Olympiade bis zum Ende der Geschichte[3].

---

[1]) De trin. IV 7 (MPL 42 p. 893). — Enchirid. 118 (40 p. 287).

[2]) Sic et iustitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium efferbuit in iuventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem (De virg. veland. c. 1).

[3]) Censorinus, De die natali 21: Varro tria discrimina temporum esse tradit: primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignorantiam vocatur adelon, secundum a cataclysmo priore ad olympiadem

Augustin hat viel dadurch verloren, daß er keines dieser Schemata näher untersucht und in seinem Entwurf verwertet hat. Aber ist nicht auch dies ein Beweis dafür, wie wenig die Philosophie der Geschichte ihn an und für sich beschäftigt hat?

Dritter Abschnitt.

Der Gang der Geschichte.

Geschichte im großen Stil ist für Augustin das erd- und himmelumspannende Drama, das im Himmel beginnt und im Himmel endet und nur in dem Mittelstück seiner Entwicklung den Schauplatz wechselt, indem es auf die Erde niedersteigt. Wir müßten demnach, um den Gang der Geschichte im Sinne Augustins vollständig zu beschreiben, eigentlich drei Stücke unterscheiden: (1) die Vorgeschichte im Himmel; (2) die irdische Geschichte; (3) die Nachgeschichte im Himmel. Wir dürfen jedoch das erste Stück aus unserer gegenwärtigen Betrachtung ausscheiden, da es im wesentlichen nichts anderes enthält als die Metaphysik der Schöpfung und des Sündenfalls, die wir, soweit sie für unsere Untersuchung in Frage kommt, schon früher an geeigneteren Punkten in unserer Darstellung berücksichtigt haben. Es bleiben uns also, wenn wir vom Gang der Geschichte sprechen, zwei Stücke:

(1) die empirische Geschichte;
(2) die transszendente Nachgeschichte.

Erstes Hauptstück.

Die empirische Geschichte.

Die empirische Geschichte zerfällt in zwei Teile: in die Geschichte des Gottesreichs auf Erden und in die Geschichte der Weltreiche. Ehe beide Teile sich scheiden, sind sie durch eine gemeinsame Urgeschichte verbunden, die bis zum Turmbau von Babel und der an die Turmbaukatastrophe sich anschließenden Sprachverwirrung reicht. Wir stellen diese Urgeschichte als Einleitung voran.

Augustin ist nicht so kritisch gewesen wie Eusebius, der die Weltgeschichte in seiner Chronik erst mit Abraham beginnen läßt.

primam, quod quia multa in eo fabulosa referuntur, mythicon nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur historicon, quia res in eo gestae veris historiis continentur. — Eusebius, in der Chronik, hat sich an Varro gebildet; denn er bemerkt zur ersten Olympiade: Ab hoc tempore Graeca de temporibus historia vera creditur. Nam ante hoc ut cuique visum est, diversas sententias protulerunt (ed. Schoene p. 79).

Er fängt, wie die Bibel, mit Adam an und durfte auch mit Adam beginnen; denn er schreibt nicht, wie Eusebius, als gelehrter Historiker, sondern, wie wir schon oft gesagt haben und immer wieder betonen müssen, als Religionsphilosoph, der die Geschichte des Glaubens und des Unglaubens schreibt. Diese Geschichte ist so alt wie das Menschengeschlecht, ja älter, sofern sie schon mit der Schöpfung der Engel, genauer mit der durch den Abfall der bösen Engel verschuldeten Spaltung des himmlischen Geisterreichs beginnt. Also muß sie auf Erden mit Adam beginnen, da sie als ein kontinuierlicher Prozeß zu denken ist.

Die Quelle, aus der Augustin sein Wissen schöpft, ist die Genesis, und seine Darstellung der Urgeschichte eine Paraphrase der Genesiserzählungen. Es kann sich hier und auch später nicht darum handeln, das Augustinische Gemälde, soweit es aus biblischen Stoffen zusammengesetzt und nach biblischem Muster gearbeitet ist, in seiner Breite aufzurollen. Es kommen für uns nur die Punkte in Frage, die Augustin eigentümlich sind oder die wegen ihres Zusammenhanges mit der Idee seines Werkes Beachtung verdienen.

Die Weltgeschichte beginnt auf Erden im Paradies. Das Paradies ist der wirkliche Schauplatz der Urgeschichte im engsten Sinne. Es ist nicht erlaubt, diesen Mutterboden der Weltgeschichte zu einer bloßen Allegorie zu verflüchtigen. Gewiß hat das Paradies auch eine bildliche Bedeutung, und es soll niemandem verwehrt sein, sich dieses bildlichen Sinnes zu bemächtigen und religiöse Spekulationen daran zu heften; nur darf es nicht auf Kosten der veritas historiae geschehen (XIII 21. 1, 586). Das Paradies hört trotz seiner idealen Bedeutung nicht auf, real zu sein: neque enim erat paradisus corporalis propter corporis bona et propter mentis non erat spiritalis; aut vero erat spiritalis quo per interiores et non erat corporalis quo per exteriores sensus homo frueretur. Erat plane utrumque propter utrumque (XIV 11. 2, 29).

Die ersten Menschen waren größer und lebenskräftiger, als die heutigen (XV 9). Riesen gab es in der ganzen Urzeit vor und nach dem Engelfall, von welchem Gen. 6 erzählt (XV 23. 2, 109 f.). Es ist nicht angängig, die freilich erstaunlichen Lebensziffern der Urmenschen den gegenwärtigen anzugleichen, indem man die Jahre der Urzeit auf Zehnteljahre nach späterer Rechnung reduziert. Diese Reduktion erweist sich bei genauerer Prüfung als undurchführbar — nullo modo audiendi sunt, qui putant aliter annos illis temporibus conputatos (XV 12. 2, 79) —; sie scheitert vollends an der Erwägung, daß ein solches Miniaturjahr keine Monate von mindestens 27 Tagen haben kann, wie sie bei der Chronologie der Sintflut vorausgesetzt werden (XV 14. 2, 85 f.).

Über die Entwicklung der Dynastien des Glaubens und des Unglaubens in der Urzeit ist folgendes zu sagen. Es ist ihnen schon damals, in der ersten Epoche ihrer irdischen Geschichte, nicht vergönnt gewesen, sich in reinlicher Sonderung fortzupflanzen. Sie sind vielmehr arg durcheinander geraten, indem es zwischen Gottes- und Weltkindern zu schädlichen Mißheiraten kam; denn das ist der Sinn der Engelehen, von denen Gen. 6 berichtet (XV 22 und 23). Ferner: wenn man die Stammtafel der Gotteskinder in dieser Epoche übersieht, so findet man, daß, abgesehen von der Stammutter Eva, gar keine Frauen genannt werden. Sie sind vom Erzähler mit Absicht fortgelassen. Die Übergehung der Frau in der Genealogie des Glaubens soll uns daran erinnern, daß das Prinzip der Gotteskinder nicht die generatio, sondern die regeneratio ist (XV 17. 2, 95).

Auch aus der Art, wie die Urregister der Weltkinder überliefert sind, kann der aufmerksame Beobachter etwas lernen. Es sind nämlich nur die Namen verzeichnet ohne Angabe der Lebensdauer. Warum? Weil sie dessen nicht würdig waren. Noluit enim Spiritus Dei in terrenae civitatis generationibus tempora notare ante diluvium, sed in caelestis maluit, tamquam essent memoria digniores (XV 15. 2, 89).

Die erste große Katastrophe der Urzeit nach dem Sündenfall ist die Sintflut. Sie schließt die erste Epoche der Weltgeschichte im engeren Sinne, ubi ambarum societatum discretio concretioque narratur; discretio quidem, quod ambarum separatim generationes commemorantur ...; concretio autem, quia bonis in deterius declinantibus tales universi facti fuerant, ut diluvio delerentur (XV 8. 2, 72). Die Sintflut ist die große Welle, die die erste Epoche der Menschheitsgeschichte gleichsam weggespült und ihre Spur bis zur Unkenntlichkeit verwischt hat (XVI 43. 2, 196).

Die zweite Katastrophe, der Schlußstein der Urgeschichte, ist die Sprachverwirrung, die sich an das Unternehmen des Turmbaus zu Babel anknüpft. Sie ist identisch mit der Aufteilung der Erde unter Phalek (XVI 10. 2, 139), diesem Knotenpunkt der Weltgeschichte, den schon Julius Africanus in seiner Chronik als die Zeitenscheide der beiden Hälften der Menschheitsentwicklung gewürdigt hat, indem er die wörtlich verstandene Weltzerteilung unter Phalek genau in die Mitte der ganzen Weltdauer, nämlich in das Jahr 3000 rückt (Gelzer, Julius Afrikanus I S. 24ff.). Augustin faßt die Teilung der Erde symbolisch auf, indem er sie auf die Sprachverwirrung bezieht. Sie verliert dadurch nicht an welthistorischer Bedeutung. Im Gegenteil, erst in dieser Beleuchtung enthüllt sie die ganze innere Tragik ihrer Erscheinung. Denn freilich ist der Verfall der gemeinsamen Ursprache, genauer die Be-

schränkung ihrer Existenz auf die Nachkommen Hebers (XVI 11. 2, 142)[1], ein ungeheurer Verlust für die Menschheit. Das Einheitsband, das die Menschheit umschlang, und das Einheitsgefühl, das Gott der Menschheit eingestiftet hat, ist durch die Differenzierung der Sprachen zerrissen und in kraftlose Atome zersplittert worden. In diesem Sinne ist die Sprachverwirrung eines der wesentlichsten retardierenden Momente in dem Drama der Weltgeschichte, sofern es als Ausdruck und fortschreitende Enthüllung des Schöpfungsplanes verstanden wird. So ist noch gegenwärtig die Verschiedenheit der Sprachen ein unüberwindliches Hindernis für den kräftigen Zusammenschluß der Menschheit und neben den Kriegen das Hauptelement der gegenseitigen Entfremdung, durch die so viel Unruhe und grundlose Erregung über die Völker gekommen ist (XIX 7. 2, 366).

Mit der Turmbaukatastrophe tritt der Weltkinderbund in das helle Licht der Geschichte: ab illa superbia aedificandae turris usque in caelum . . . apparuit civitas impiorum (XVI 10. 2, 141). Nicht als ob er vorher möglicherweise überhaupt nicht existiert hätte. Beide Verbindungen, der Bund der Weltkinder und der Bund der Gottesfreunde, reichen vielmehr bis in die ersten Anfänge der Menschheitsgeschichte zurück: utrumque hominum genus terris numquam defuisse credendum est (Ibid.). Aber sie treten nicht deutlich aus einander. Es ist ein feiner Zug, daß Augustin für die Periode, die zwischen der Sintflut und der Turmbaukatastrophe liegt, auf eine exakte Geschichte des Glaubens und des Unglaubens verzichtet. Hier tritt in der zusammenhängenden Erzählung der Weltgeschichte zum erstenmal die Innenseite seiner Betrachtung hervor. Die Geschichte des Glaubens und des Unglaubens ist nämlich nach Augustin in dieser Periode nicht ohne weiteres identisch mit der Geschichte der Stammlinie Sems und der Geschichte der Stammlinie Hams, sondern es ist das Wahrscheinliche, daß unter den Nachkommen Sems und Japhets sich auch Gottesverächter, wie umgekehrt unter den Nachkommen Hams auch Gottesverehrer befunden haben: fortassis, quod profecto est credibilius, et in filiis duorum illorum iam tunc, antequam Babylonia coepisset institui, fuerunt contemptores Dei, et in filiis Ham cultores Dei (XVI 10. 2, 141).

Durch die Turmbaukatastrophe verändert sich die Lage. Jetzt treten die beiden Weltmächte der Geschichte, das Gottesreich und

[1]) „Augustin denkt sich die Sprachverwirrung nicht so, daß Gott gleichsam den Diamanten der ursprünglichen einen menschlichen Sprache mit Wundermacht zerschlagen, wie andere glauben, sondern er läßt die Ursprache, für welche er die hebräische hält, unberührt von dem gewaltsamen göttlichen Eingriff fortbestehen" (J. Reinkens, Die Geschichtsphil. d. hl. Aug. S. 25 Anm.).

die weltlichen Reiche, deutlich aus einander. Die Geschichte des Gottesreichs auf Erden ist zunächst die Geschichte der Hebräer. Denn daß Gott sich zu den Nachkommen Hebers bekannt hat, beweist die nach seinem Willen erfolgte Rettung der Ursprache in diesem Stamm: hoc iustitiae gentis huius non parvum apparuit vestigium, quod, cum aliae gentes plecterentur mutatione linguarum, ad istam non pervenit tale supplicium (XVI 11. 2, 143).

Noch genauer beginnt die Geschichte des Gottesreichs mit Abraham. Er ist die große Persönlichkeit, die diese Geschichte wirksam eröffnet: a patre Abraham incipit esse notitia eius evidentior et clariora leguntur promissa divina, quae nunc in Christo videmus impleri (XVI 12. 2, 145). Abrahams Geschlecht ist gleichsam die Pflanzschule des Gottesreichs, die plantatio civitatis Dei (2, 146). In promissionibus factis ad Abraham apertiora Dei nostri, hoc est Dei veri, oracula apparere coeperunt de populo piorum, quem prophetica praenuntiavit auctoritas (XVI 16. 2, 152).

Eine letzte Vorfrage ist die, ob man anzunehmen hat, daß es in der Zeit zwischen der Sintflut und Abraham überhaupt keine Geschichte des Glaubens gegeben hat, oder doch nur eine intermittierende, durch das Übergewicht des Unglaubens vielfach unterbrochene Geschichte. Die Entscheidung hierüber ist nicht leicht, weil es an sicheren Dokumenten fehlt: post diluvium procurrentis sanctae vestigia civitatis utrum continuata sint an intercurrentibus impietatis interrupta temporibus, ita ut nullus hominum veri unius Dei cultor existeret, ad liquidum scripturis loquentibus invenire difficile est (XVI 1. 2, 120f.). Schließlich erklärt sich Augustin doch für die Kontinuität der Geschichte der Glaubenszeugen, indem er annimmt, daß die Bürger des Gottesreichs sich in der fraglichen Periode zunächst in den Nachkommen Sems, dann auch in den Deszendenten Japhets fortgepflanzt haben. Civitas Dei . . . in filiis Noe per eorum benedictiones perseverasse monstratur, maxime in maximo, qui est appellatus Sem, quando quidem Japhet ita benedictus est, ut in eius, fratris sui, domibus habitaret (XVI 9. 2, 138). Sem ist in jener Interimszeit der Stammhalter des Gottesreichs gewesen, wie vor ihm Seth und nach ihm Abraham. Tenenda est igitur series generationum ab ipso Sem, ut ipsa ostendat post diluvium civitatem Dei, sicut eam series generationum ab illo, qui est appellatus Seth, ostendebat ante diluvium. . . . Sic exsequitur . . . ad Abraham (XVI 10. 2, 139). Seth, Sem und Abraham sind also die Säulen des Glaubens und des Gottesreichs, in dessen eigentliche Geschichte wir jetzt eintreten.

§ 1.

Die Geschichte des Gottesreichs.

Die Geschichte des Gottesreichs auf Erden fällt mit der Heilsgeschichte zusammen. Das heißt: sie besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil ist sie die Geschichte des Judentums; im zweiten Teil ist sie die Geschichte des Christentums. Die wenigen, freilich sehr wichtigen Einschränkungen, die dieses System durch die Einbeziehung Hiobs und der Sibylle in die Geschichte des Gottesreichs erfährt, ändern nichts an dem Grundplan des Ganzen. Es bleibt dabei: die Reich-Gottes-Geschichte verläuft in zwei klassischen Perioden. Die erste Periode ist die Epoche der Verheißung, dargestellt im Judentum; die zweite Periode ist die Epoche der Erfüllung, dargestellt im Christentum.

Die Geschichte des Gottesreichs in der Epoche des Judentums ist die Geschichte eines Schattens, dessen sonnenbeleuchtetes Urbild erst im Christentum erscheint. Aber in der Geschichte des Glaubens ist auch das Schattenhafte wichtig genug, um gründlich und pünktlich behandelt zu werden. Aus der Fülle bedeutender Männer, die diese Geschichte hervorgebracht hat, steigen zwei Glaubenshelden auf, die alle andern überragen: Abraham nnd David. Beide sind Muster der Demut und des Gehorsams; beide haben klassisch gezeigt, was der Glaube zu leisten vermag. Abraham, als er Gott gehorchte, der ihm die Opferung Isaaks befahl, wobei psychologisch vorauszusetzen ist, daß Abraham, was seine Bedeutung erhöht, an die Auferstehung glaubte[1]. David hat sein Glaubensleben (pietas et humilitas XVII 20. 2, 246) in den herrlichen Psalter ausgeströmt, der ganz von ihm selbst gedichtet ist[2].

Hinter diesen beiden außerordentlichen Männern, die in der alttestamentlichen Geschichte des Gottesreichs ohne Vergleichung dastehen, treten alle übrigen zurück. Auch Moses, dessen Erscheinung und Lebenswerk ein großes Präludium auf Christus ist[3]. Auch Salomo, der den wahren Friedefürsten in seiner Person doch nur hat ahnen lassen[4]. Auch die ehrwürdigen Patriarchen Isaak und Jakob, so rühmlich sie im übrigen sind (XVI 41. 2, 191).

---

[1]) Abraham confestim filium, cum fuisset immolatus, resurrecturum credidisse laudandus est (XVI 32. 2, 176).

[2]) Mihi credibilius videntur existimare, qui omnes illos centum et quinquaquinta psalmos eius operi tribuunt (XVII 14. 2, 236).

[3]) Moyses ... Christum etiam ipse prophetavit per figuras observationum carnalium in tabernaculo et sacerdotio et sacrificiis aliisque mysticis plurimisque mandatis (XVIII 11. 2, 269).

[4]) Salomo ... sua persona per umbram futuri praenuntiabat etiam ipse Christum Dominum, non exhibebat (XVII 8. 2, 225).

Aber die Propheten? Die scheiden aus, weil sie für Augustin nicht als Individualitäten, sondern nur als inspirierte Organe einer höheren Macht in Frage kommen. Diese höhere Macht ist der Gottesgeist, der sich in ihnen periodisch und fortschreitend offenbart. Zu ihm sieht der Glaube bewundernd auf. Er konzentriert sich so ganz auf das Objekt, daß ihm die Personen, an denen es haftet, darüber verschwinden. Darum scheiden die Propheten aus, wenn nach den Helden des Glaubens gefragt wird. Augustin hat einen ausführlichen Abriß der Prophetie, aber keine Geschichte der Propheten geschrieben (XVIII 26—38).

Aus der allgemeinen Geschichte des Gottesreichs in der Epoche des Judentums sind folgende Momente hervorzuheben.

(1) Die Erzväter werden so geschildert, daß jeder leiseste Schatten aus ihrer Lebensführung verschwindet. Abraham hat nicht gelogen, als er in Ägypten sein Weib für seine Schwester ausgab. Er hat nur nicht den ganzen Sachverhalt enthüllt, wozu er auch nicht verpflichtet war: uxorem tacuit, non negavit (XVI 19. 2, 155). Seine Nebenehe mit Hagar ist kein Konkubinat im gewöhnlichen Sinne; denn sie diente den Zwecken des Gottesreichs: usus est ea ad generandam prolem, non ad explendam libidinem (XVI 25. 2, 165). Der erschlichene Jakobssegen ist ein profundum mysterium veritatis, das jede sittliche Bedenklichkeit verliert, sobald man die Abzweckung auf Christus berücksichtigt (XVI 37. 2, 187).

(2) Die dunkelste Erscheinung der alttestamentlichen Reichsgeschichte ist Saul. In ihm ist der Trotz und der Eigenwille verkörpert, der über Gott hinaus zu sein meint und der sich im Ungehorsam gegen Gott gefällt. Peccavit Saul per inoboedientiam (XVII 7. 2, 220). Er hat den späteren Zerfall des Reiches unter Jerobeam und Rehabeam auf dem Gewissen (XVII 24. 2, 254 f.); er ist im Grunde verantwortlich dafür, daß es zu jener verhängnisvollen Teilung kam, die das Vorspiel wurde zu jener noch tiefer greifenden Spaltung des späteren Judentums in Christusfeinde und Christusfreunde (XVII 7. 2, 221).

(3) Die allgemeine Würdigung des Judentums verläuft in zwei kontrastierenden Gedankenreihen, die sich aber nicht geradezu ausschließen, sondern mehr gegenseitig begrenzen, so daß eine schwebende Betrachtung entsteht. Auf der einen Seite ist Israel das bevorzugte Gottesvolk, das durch den Besitz der Ursprache, den Schatz seiner Verheißungen und die Tiefe seiner Christusahnungen[1] vor allen

[1]) Christus noster etiam ex ore Iudaeorum quamvis errantium, sed tamen legem prophetasque cantantium benedicitur, id est veraciter dicitur (XVI 37. 2, 184).

übrigen Völkern ausgezeichnet ist und sich durch den unbeugsamen Willen zum Monotheismus (V 12. 1, 211. V 21. 1, 233) in der Geschichte des Glaubens ein ewiges Denkmal gesetzt hat.

Auf der andern Seite ist dasselbe Israel portio impiae civitatis (XVII 16. 2, 240). Die großen Siege unter Moses und Josua hat es mehr der Immoralität seiner Gegner, als seiner eigenen Moralität zu verdanken gehabt: non tam propter merita Hebraei populi quam propter peccata eorum, quae debellabantur, gentium illae eis provenerunt victoriae (XVI 43. 2, 195). Die Katastrophe vom Jahre 70 ist nur die gerechte Strafe für die Sünden des entarteten Volkes, die in dem Frevel an Christus ihren Höhepunkt erreicht haben: Judaei, qui magnis vitiis datorem verae gloriae et civitatis aeternae occiderunt atque respuerunt, ... rectissime istorum (sc. Romanorum) gloriae donati sunt (V 18. 1, 228). Doch hat das zersprengte und durch die Geschichte gerichtete Volk noch gegenwärtig für das Christentum eine providentielle Bedeutung, indem es, wenn auch widerwillig, die Echtheit der alttestamentlichen Weissagungen zugeben muß und dadurch dem Christentum unschätzbare Beglaubigungsdienste leistet (IV 34. 1. 189).

Die Geschichte des Christentums selbst wird auffallend knapp und flüchtig behandelt. Augustin beschränkt sich auf die allernotwendigsten Punkte und hat auch diese mehr nur angedeutet, als ausgeführt. Das 50. Kapitel des 18. Buches gibt in seinem zweiten Teil eine äußerst gedrängte Übersicht über den Gang der Kirchengeschichte. Es erzählt in wenigen lapidaren Sätzen die Entwicklung des Christentums von den palästinensischen Anfängen bis zu dem Punkte, da es sich zur Staats- und Weltreligion erhebt (2, 334 f.). Außerdem handeln die Schlußkapitel 25 und 26 des fünften Buches aphoristisch genug von Konstantin und Theodosius. Dieses und die lakonische Bemerkung, daß die Kirche zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes unaufhaltsam vorwärts schreitet (XVIII 51. 2, 337), muß genügen, um den Leser an den unvergleichlichen Gehalt dieser zweiten Epoche des Gottesreiches zu erinnern.

Recht lebendig wird Augustin eigentlich nur bei der Erörterung der Frage nach der Dauer des Christentums. Hier tritt er allen Berechnungsversuchen mit der lebhaften Entschiedenheit entgegen, die seiner festen Überzeugung von der Unberechenbarkeit des sechsten Weltalters entspricht. Er bekämpft die überlieferte Vorstellungsart, die nach dem Ablauf der zehnten Verfolgung das Ende der Kirchengeschichte erwartet, indem er die ganze Spekulation über die Zahl und Zählung der Verfolgungen verwirft: non videtur esse definiendus numerus persecutionum, quibus exerceri oportet ecclesiam

(XVIII 52. 2, 340). Die in gewissen heidnischen Kreisen verbreitete Anschauung von einer 365-jährigen Dauer des Christentums brauchte er nicht mehr zu widerlegen: sie war bereits durch die Geschichte selbst in jedem Sinne widerlegt (XVIII 53 und 54)[1].

Fragt man, wie Augustin dazu gekommen sein mag, in seinem Entwurf das Christentum und die Kirchengeschichte so auffallend zu vernachlässigen, so läßt sich folgendes zur Erklärung sagen.

(1) Ein Grund liegt zweifellos in der Technik des Werkes. Augustin hatte sich bei der Anlage des zweiten Teils für die Abhandlung der empirischen Geschichte von vornherein nur vier Bücher reserviert. Nun fügte es sich bei der Ausarbeitung, daß der alttestamentliche Stoff allein nahezu drei volle Bücher (15—17) in Anspruch nahm. Daher mußte das 18. Buch, wenn die Idee einer Universalgeschichte überhaupt zur Durchführung kommen sollte, wenigstens die elementarsten profanhistorischen Überlieferungen nachbringen; und da auch die Geschichte der alttestamentlichen Prophetie noch nachzuholen war, so war dieses Buch, als Augustin endlich beim Christentum angelangt war, schon so überladen, daß er sich notgedrungen kurz fassen mußte, wenn er dieses an sich schon längste Buch mit seinen 54 Kapiteln nicht ins Uferlose ausdehnen wollte.

(2) Es lassen sich aber auch innere Gründe zur Erklärung dieser auffallenden Lücke geltend machen. Das Christentum ist ja so alt wie die Welt, und die Geschichte des Alten Testaments ist ja die, wenn auch umschattete, so doch durchaus substantielle Geschichte des Christentums, jedenfalls der Teil seiner Geschichte, der zugleich für seine Wahrheit beweisend ist, weil er alle inzwischen erfüllten Voraussetzungen enthält und dadurch das Christentum im eminenten Sinne beglaubigt. Dazu kommt — wir müssen es wieder sagen —, daß Augustin keine Philosophie der Geschichte hat schreiben wollen, sondern eine Verteidigung des Glaubens wider den Unglauben, wobei die Geschichte ein wichtiges Hauptstück, aber niemals das Ganze sein konnte. Und wozu sich in die Vergangenheit vertiefen, wenn die Gegenwart noch täglich durch eine Fülle von Wundern die Kraft und die Wahrheit des Christentums beweist? Ein Glaube, der eine Kirche, ein Gottesreich auf Erden stiftet, braucht seine Geschichte nicht erst zu entrollen, um sich als produktiv zu erweisen.

So erklärt sich die zunächst befremdliche Haltung Augustins aus äußeren und aus inneren Gründen, und es bleibt nur ein Punkt

[1]) Es fällt auf, daß Augustin in diesem Zusammenhange, wo es doch so nahe lag, mit keiner Silbe des Ticonius gedenkt, der eine 350-jährige Dauer des Christentums gelehrt hat (Hahn p. 79, 87, 88). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Augustin diese Vorstellung mit Absicht übergangen hat, um Ticonius zu schonen.

zurück, der schon früher berührt worden ist (S. 153 f.) und hier noch einmal erwähnt werden muß: es ist nicht nur vom Standpunkt der Geschichtsphilosophie, sondern fast mehr noch vom Standpunkt der Glaubensphilosophie aus gesehen ein Fehler, daß Augustin es gänzlich unterlassen hat, das Christentum als den Wendepunkt der Weltgeschichte zu würdigen. Er hat damit ein wesentliches Stück seiner Aufgabe unterdrückt, und es mag sein, daß diese erste Unterlassung die übrigen mit verschuldet hat.

§ 2.

Die Geschichte der weltlichen Reiche.

Daß die Geschichte des Glaubens mit der Geschichte des Gottesreichs nicht ohne weiteres identisch ist, ergibt sich aus den Resultaten des zweiten Kapitels von selbst und braucht hier nur in Erinnerung gebracht zu werden. Ebensowenig fällt die Geschichte des Unglaubens mit der Geschichte der weltlichen Reiche genau zusammen. Die „Schwebung" ist hier vielleicht noch größer, wie ebenfalls im zweiten Kapitel eingehend gezeigt worden ist. Es ist eben doch nur die äußere Geschichte der beiden feindlichen Gewalten, die sich in dem Entwicklungsgang des Gottesreichs und der weltlichen Reiche spiegelt. Die Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen hat Augustin vor dem Anspruch bewahrt, die innere Geschichte des Glaubens und des Unglaubens zu schreiben und die letzten Geheimnisse Gottes und der Seele in dieser Geschichte aufzuschließen.

Gleichwohl ist es der tragende Gedanke seiner Spekulation, daß die Geschichte des Glaubens und die Geschichte des Gottesreichs wenigstens im Ansatz identisch sind, und ebenso die Geschichte des Unglaubens und die Geschichte der weltlichen Reiche. Gerade in diesem zweiten Falle tritt die ursprüngliche Gleichsetzung beider Größen sehr deutlich zu Tage. Augustin hat die weltlichen Reiche überhaupt als Exponenten des Weltkinderbundes, der societas terrenae utilitatis vel cupiditatis, in die geschichtsphilosophische Betrachtung eingeführt (XVIII 2. 2, 257). Von den erheblichen, bis ins Gegenteil fortschreitenden Einschränkungen, die diese Gleichung dann erfahren hat, kann hier nicht noch einmal gesprochen werden.

Die Geschichte der weltlichen Reiche ist die Geschichte Assyriens und Roms. Ein Weltreich im Osten und eins im Westen: das sind die Kristallisationspunkte der politischen Universalgeschichte, auf denen das Auge des Glaubensphilosophen ruht: regna cetera ceterosque reges velut adpendices eorum dixerim (XVIII 2. 2, 257). Die an dem Danielischen Monarchienbilde orientierte kirchliche Theorie der vier Weltreiche hat Augustin im 23. Kapitel des 20. Buches (2, 465) mit einer freundlichen Hinweisung auf

Hieronymus erwähnt; aber er hat sie sich ebensowenig angeeignet, wie sein Schüler Orosius, der auch hier in seinen Spuren geht[1].

Babylon und Rom sind die weithin leuchtenden Brennpunkte der politischen Weltgeschichte. Babylon das erste Rom, Rom das zweite Babylon (XVIII 2. 2, 258. XVIII 22. 2, 284)! Der Prozeß der Geschichte ist ihr Gang von Osten nach Westen, von Babylon nach Rom — Augustin ist der erste christliche Theologe gewesen, der diese noch heute giltige Erkenntnis ausgesprochen und formuliert hat[2]. Die Geschichte hat beide Reiche so zu einander gestellt, daß sie sich ablösen: Rom hat die Erbschaft Babylons angetreten. Es ist keine leichte Aufgabe gewesen, die Rom mit diesem Erbe übernommen hat; denn der assyrischen Weltpolitik kamen die unentwickelten Zustände des Orients zu Hilfe, während Rom in den abendländischen Kulturgebieten viel zähere Kräfte zu überwinden hatte (XVIII 22. 2, 284). Darum ist auch Rom die eigentliche Probe auf das, was der Unglaube aus eigenem Können und eigener Kraft vermag[3].

Aber fehlen durfte Assyrien in einem Abriß der Weltgeschichte nicht. Augustin verspricht freilich selbst nicht mehr, als eine Liste der Königsnamen (debemus, ubi opus est, Assyrios nominare reges XVIII 2. 2, 258): aber er hat wenigstens zwei Gestalten aus der assyrischen Geschichte so deutlich herausgearbeitet, daß sie plastisch vor

---

[1]) Zur Theorie der vier Weltreiche vgl. Hieronymus, Danielkommentar, zu Dan. 7 4 ff. (MPL 25 p. 552 ff.) und Dan. 2 31 ff. (p. 526 f.). Die kirchliche Deutung von Dan. 7 geht bekanntlich auf die vier Reiche: Assyrien, Persien, Mazedonien und Rom. So schon vor Hieronymus Hippolyt (in Dan. IV 3—5), später Sulpicius Severus, in der Chronik II 3. (Lagarde, Mitteilungen IV 1891 S. 353 ff., hält diese Deutung sogar für die ursprüngliche, allerdings unter Ansetzung von Dan. 7 auf das Jahr 69 p. Chr.!). — Porphyrius und die jüdischen Exegeten haben das vierte Bild auf das Diadochenreich bezogen (s. Hieronymus a. a. O. und Grützmacher, Hieronymus III 1908 S. 172). — Orosius unterscheidet theoretisch vier Weltreiche nach den vier Himmelsgegenden: Babylonien im Osten, Karthago im Süden, Mazedonien im Norden, Rom im Westen, kommt aber praktisch wie Augustin auf Rom und Babylon hinaus. Afrika und Mazedonien sind, brevia et media, doch nur als Übergangsreiche wichtig (II 1). — Vier Weltreiche hat noch Hegel in seiner Geschichtsphilosophie etabliert: das orientalische, das griechische, das römische und das germanische (Philosophie des Rechts §§ 355 ff.).

[2]) Nicht der erste überhaupt. Der Gedanke, daß Rom den Faden der Weltgeschichte genau an dem Punkte aufgenommen hat, wo der Orient ihn fallen ließ, beruht auf altrömischer, zuerst durch Varro bezeugter Überlieferung (gegen Seyrich S. 59, der von dieser Vorgeschichte nichts weiß; vgl. C. Trieber, Die Idee der vier Weltreiche, im ‚Hermes' XXVII 1892 S. 321 ff.). Auch ist es falsch, wenn Seyrich S. 50 Anm. 3 behauptet, daß Augustin sich die Theorie der vier Weltreiche angeeignet habe. Er hat sie nur neben der seinigen gelten lassen, genauer er hat sie überhaupt nicht beachtet.

[3]) Res, quas propter comparationem civitatis terrenae et caelestis huic operi oportet inserere, magis ex Graecis et Latinis, ubi et ipsa Roma quasi secunda Babylonia est, debemus adsumere (XVIII 2. 2, 258).

uns stehen. Die eine Gestalt ist Nimrod, die andere Ninus. Sie stehen, wie Abraham und David, als typische Figuren da, als zwei mächtige Individuen von Art — man könnte sie mit Hegel als die das Substantielle der Weltgeschichte verwirklichenden Subjektivitäten bezeichnen.

Nimrod, aus dem Geschlechte Hams (XVI 3. 2, 126), der Stifter des berühmten Babylon, cuius mirabilem constructionem etiam gentium commendat historia (XVI 4. 2, 130), ad illud aetatis occurrens, quo Babylon condita est et confusio facta linguarum atque ex hoc divisio gentium (XVI 11. 2, 144), ist nicht zufällig zu dem biblischen Titel eines Jägers wider den Herrn gekommen (XVI 4. 2, 131). Denn indem er das Unternehmen des Turmbaus leitete, bietet er den ganzen Trotz und Hochmut des Unglaubens auf, der den Weltkindern seitdem eigentümlich ist, wenn sie auch nicht immer so schnell und plötzlich gedemütigt werden wie Nimrod, der die nachfolgende Katastrophe noch selbst erlebte (Ibid.).

Noch deutlicher als Nimrod ist Ninus gezeichnet. Ninus, aus dem Stamme Sem (XVI 3. 2, 126), der ältere Zeitgenosse Abrahams (XVI 17. 2, 154), wird als ein Übermensch und Weltbezwinger geschildert, doch so, daß mehr die dämonische Größe, als die Gottwidrigkeit seines Strebens hervortritt. Ninus, Orientalium domitor usquequaque populorum ingenti prosperitate regnavit et latissimum ac fundatissimum regnum, quod diuturno tempore duceretur, suis posteris propagavit (XVI 10, 2, 140). Dieser ungewöhnlich begabte Mensch hat die halbe Welt (totius orbis dimidium XVIII 2. 2, 258) für sich erobert, nämlich den ganzen asiatischen Kontinent mit Ausschluß Indiens: Asiam totam excepta India subiugavit (XVIII 22. , 284). Er ist, wie der Geschichtsschreiber Justinus bestätigt, der Anfänger jener skrupellosen Eroberungspolitik gewesen, die seitdem von dem Begriff eines Weltreiches unzertrennlich zu sein scheint (IV 6. 1, 152). Aber das Glück war mit ihm, ließ sich auch durch die Zauberkünste eines Zarathustra nicht bannen (XXI 14. 2, 517) und hat Assyrien durch ihn zu einer Weltmacht ersten Ranges, der eigentlichen Domäne der impia civitas, erhoben, vor welcher Ägypten und Sicyon nahezu verschwinden (XVI 17, 2, 154). Erst nach 1240-jähriger Dauer ist die Schöpfung des Ninus durch die Meder zertrümmert worden (IV 6. 1, 153)[1].

[1]) Etwa in derselben Art, wie Ninus bei Augustin, ist Nimrod bei Chrysostomus gezeichnet; nur daß das Drückende, Herrische, Gewalttätige schärfer heraustritt: *Οὗτος πάλιν μιμούμενος τὸν πρόγονον* (sc. Ham) *καὶ οὐκ εἰς θεὸν χρησάμενος τοῖς τῆς φύσεως προτερήμασιν, ἕτερον δουλείας ἐφεῦρε τρόπον καὶ ἄρχων καὶ βασιλεὺς γενέσθαι ἐπεχείρησε. Βασιλεὺς γὰρ οὐκ ἂν γένοιτό ποτε μὴ ὄντων τῶν ἀρχομένων. Αὕτη γὲ δοκεῖ μὲν μᾶλλον ἐλευθερία εἶναι· δουλεία δέ ἐστι χαλεπωτάτη ἐν ἐλευθερίας τάξει, ὅσῳ καὶ τῶν ἐλευθέρων κρατεῖ. καὶ ὅρα τὴν πλεονεξίαν, ὅσα ποιεῖ· ὅρα τοῦ σώματος τὴν ἰσχὺν οὐ μένουσαν ἐπὶ τῶν οἰκείων ὅρων, ἀλλ' ἀεὶ τοῦ πλείονος ἐφιεμένην καὶ τῆς δόξης ὀρεγομένην, οὐ*

Die Todesstunde Assyriens ist die Geburtsstunde Roms. Was Athen für die Weltgeschichte bedeutet, erfahren wir nicht. Nur flüchtig wird die Stadt des Perikles und Platon als Mutterstätte der Kunst und Wissenschaft gerühmt. Accedit huic civitati non parva ex litteris et philosophis gloria, quod ibi potissimum talia studia viguerunt (XVIII 2. 2, 258). Athen ist groß als mater et nutrix liberalium doctrinarum et tot tantorumque philosophorum, qua nihil habuit Graecia clarius atque nobilius (XVIII 9. 2, 267). Aber zu rechter Anschaulichkeit wird diese Größe nirgends erhoben. Augustin unterschreibt das Urteil Sallusts: Athenienses plus fama quam re ipsa viguerunt (XVIII 2. 2, 257). Eben so kühl ist Augustin an der Mazedonischen Weltmacht vorübergegangen. Warum Alexander der Große heißt, fragt der Leser des ‚Gottesstaates' vergebens. Das einzige, was er von ihm erfährt, ist die frevelhafte Entweihung des jerusalemischen Tempels — ein Hauptstück polytheistischer Verblendung (impia vanitas XVIII 45. 2, 326).

Um so genauer prüft Augustin die Geschichte Roms, die Geschichte der Weltmacht, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare (XVIII 22. 2, 284). In dem eigentlich geschichtsphilosophischen Teil ist freilich auch die römische Geschichte nur ganz aphoristisch behandelt. Kapitel 19—26 des 18. Buches erzählen die Geschichte Latiums und Roms von der Ankunft des Aeneas in Italien bis zur Vertreibung der Könige. Das ist alles; denn das Fragment aus dem 45. Kapitel (2, 327) über die Römersiege in Palästina gehört in die jüdische Geschichte. Aber was wir hier vermissen, ist in den ersten fünf Büchern enthalten, die ja als eine prinzipielle Würdigung der römischen Geschichte gedacht und geschrieben sind.

Die Normen und Maßstäbe der Augustinischen Kritik sind auch hier nicht konsequent, weil die Gesichtspunkte und Fragestellungen wechseln. Buch 1—3 zeigen Rom in der Nachtbeleuchtung des Pessimismus, weil Augustin sich vorgenommen hat, die Lobredner der römischen Vergangenheit zu widerlegen. Buch 4 und 5 werden zusehends optimistischer; je weiter sich Augustin in die Frage nach den Ursachen der Größe Roms vertieft, um so freundlicher wird das Bild, das wir von den Römern gewinnen, und zuletzt liegt gar etwas wie Sonnenschein darüber.

Mit herbem Griff deckt Augustin im zweiten Buch die moralischen Schäden der römischen Vergangenheit auf. Die verheerenden Wirkungen des Schauspielunwesens, über die schon Tertullian

---

γὰρ ὡς προιστάμενος αὐτῶν ὑπέταττεν, ἀλλὰ καὶ πόλεις ᾠκοδόμει, ἵνα ἄρχῃ τῶν πολεμίων (Hom. XXIX in Gen. Opp. ed. Montf. IV 292 D. E).

so bitter geklagt hat, stehen auch hier im Vordergrunde (II 4ff.). Diese Schauspiele, hinter denen die Dämonen stehen, haben das römische Volk ruiniert und bleiben ein unauslöschlicher Schandfleck in der römischen Geschichte (II 25. 1, 90), eine wahrhaft seelenverderbende Einrichtung (animorum labes et pestis, probitatis et honestatis eversio I 33. 1, 50). Aber auch sonst ist viel zu tadeln. Der gewissenlose politische Ehrgeiz, der auf die Instinkte der Menge rechnet (I 31. 1, 48), und sui sceleris laudem gloriam nominat (III 14. 1, 114), ist seit dem Anbruch der späteren republikanischen Epoche geradezu die Erbkrankheit Roms. Und dann das spätere Regierungssystem überhaupt! Provinciae regibus non tamquam rectoribus morum, sed tamquam rerum dominatoribus et deliciarum suarum provisoribus serviant, eosque non sinceriter honorent, sed serviliter timeant (II 20. 1, 78). An den Normen wahrer Sittlichkeit gemessen, ist die ganze spätere Geschichte Roms die Geschichte einer großen Sardanapalswirtschaft (II 20. 1, 79).

Diesem Eindruck entsprechen die Anfänge Roms. Die Initialen der römischen Geschichte sind mit Bruderblut geschrieben. Die Gründung Roms ist ein nächtliches Werk, bei welchem Eifersucht, Hinterlist und Mord in düsterem Einklang zusammengewirkt haben (III 6. XV 5). Der Raub der Sabinerinnen und eine Kette von weiteren Übergriffen und Gewalttätigkeiten sind die ersten Heldenstücke des jungen Rom gewesen (II 17)[1]. Und so ist die ganze römische Geschichte eine Kriegsgeschichte im übelsten Sinne, wobei noch der Umstand erschwerend ins Gewicht fällt, daß Rom seine besten Männer entweder, wie Regulus, im Stich gelassen (III 18. 1, 127), oder gar, wie den wackeren Scipio, zum Dank für ihre Heldentaten verbannt hat (III 21, 1, 132)[2]. Die unbestreitbaren Erfolge der römischen Expansionspolitik beweisen nur, daß die unterworfenen Völker zum Teil noch tiefer gesunken waren, als das siegreiche Rom: iniquitas eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret (IV 15. 1, 164)[3].

---

[1]) Dieses Negativ der römischen Geschichte deckt sich eigentümlich mit dem Bilde, das schon Minucius Felix im Octavius c. 25 entworfen hat. Ein Mord die Ouvertüre der römischen Geschichte, die ersten Römer ein Verbrechervolk usf. Dann generell: Totiens Romanis impiatum est quotiens triumphatum, tot de diis spolia quot de gentibus sunt tropaea. Igitur Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi.

[2]) Unter den Helden der römischen Geschichte hat Augustin den Regulus am unbedingtesten gelobt: inter omnes suos laudabiles et virtutis [so!] insignibus inlustres viros non proferunt Romani meliorem, quem neque felicitas corruperit, nam in tanta victoria mansit pauperrimus; nec infelicitas fregerit, nam ad tanta exilia revertit intrepidus (I 24. 1, 39).

[3]) Vgl. die parallele Betrachtung in Bezug auf die Siege des jüdischen Volkes bei der Eroberung Kanaans: non tam propter merita Hebraei populi

Inzwischen ist die Weltstellung Roms und seine unerhörte Begünstigung in der Geschichte ein Datum, das nicht übersehen werden kann. Romani honorati sunt in omnibus fere gentibus, imperii sui leges inposuerunt multis gentibus, hodieque litteris et historia gloriosi sunt paene in omnibus gentibus (V 15. 2, 220 f.). Woher stammt diese „Größe und Dauer" Roms (IV 21. 1, 170)? Sie stammt von Gott, antwortet die Philosophie des Vorsehungsglaubens (s. S. 142). Aber Gott wäre nicht mit den Römern gewesen, wenn die Römer nicht — unbewußt — mit Gott gewesen wären. Dies ist der entscheidende Wendepunkt der Betrachtung.

Rom ist zwar nicht durch Tugend groß geworden, wohl aber durch die Naturgrundlagen der Tugend, virtus, felicitas und honor, d. i. durch ein elementares Streben nach allgemeiner Lebenserhöhung (IV 21 u. 23. V 12. 1, 214). Dieses wahrhaft berechtigte, nur in der Wahl der Mittel und Zwecke im allgemeinen verfehlte Streben hat sich teils, wie bei Cäsar, als Wille zur Macht, teils, wie bei Cato, als Wille zur Unabhängigkeit geäußert (V 12. 1, 212), beidemal mit Naturgewalt, sieghaft, mächtig, unwiderstehlich, wenn auch Cato mit seinem Streben der Wahrheit sehr viel näher gekommen ist, als Cäsar (1, 214).

Das Frei-sein-wollen und Groß-sein-wollen hat Wunderdinge in Rom geleistet: libertas et cupiditas laudis humanae ad facta compulit miranda Romanos (V 18. 1, 224). Und die Männer, die so empfanden, haben auch Opfer bringen können: ceteras cupiditates huius unius (sc. laudis) ingenti cupiditate presserunt (V 12. 1, 211). Sie haben sichs etwas kosten lassen. Quanta contempserunt, quae pertulerunt, quas cupiditates subegerunt pro humana gloria! (V 17. 1, 223). In dieser männlich-kräftigen Art, die auch zu Opfer und Hingebung bereit ist, wenns um die Größe des Vaterlandes geht, liegt etwas Vorbildliches, wovon sogar die Christenheit lernen kann (V 16. 1, 221). Darum ist das Endergebnis trotz aller Einschränkungen und Gegenwirkungen dies: Tugend und Tüchtigkeit sind zwar nicht eins, liegen sogar oft weit aus einander; aber weil die Tüchtigkeit an und für sich der Mutterboden der Tugend ist, so steckt in der kernhaften römischen Art etwas von Gottes Endgedanken, und es darf von den Römern heißen, daß sie secundum quandam formam terrenae civitatis boni gewesen sind (V 19. 1, 230).

Nimmt man zu diesen freundlichen Klängen den kräftigen Appell an die indoles Romana laudabilis aus dem 29. Kapitel des zweiten Buches hinzu, so kann kein Zweifel darüber sein, daß Augustin bei allem Pessimismus doch als Römer mit Römern

---

quam propter peccata eorum, quae debellabantur, gentium illae eis provenerunt victoriae (XVI 43. 2, 195).

empfinden konnte und deutlich genug empfunden hat. Was ihn von den Normalpatrioten, aber auch teilweise von seinen Vorgängern in der Apologetik scheidet, läßt sich in folgenden Sätzen aussprechen:

(1) Er glaubte nicht an das ewige Rom. „Himmel und Erde werden vergehen: warum nicht auch die ewige Stadt?“ [1] Rom wird nicht ewig sein; denn höchst wahrscheinlich ist Rom die geheimnisvolle Macht, die den Antichristen niederhält und vor seinem Auftreten verschwinden wird (2. Thess. 2 7). Völlig gewiß ist das freilich nicht; aber vermutlich — und darin folgt Augustin der Auffassung des Chrysostomus und Hieronymus — hat Paulus den Namen nur deshalb verschwiegen, um nicht in den Verdacht des Hochverrats zu kommen und sich und die Sache des Christentums durch ein allzu verwegenes Wort ohne innere Nötigung zu gefährden [2].

(2) Augustin glaubte nicht an die großen Paradigmen der römischen Geschichte. Er glaubte nicht an das Heldentum der Lucretia. Nicht Größe, sondern Schwachheit offenbart sich nach seinem Urteil in der Verzweiflungstat des entehrten Mädchens. Vielleicht ist ihr Selbstmord sogar das nachträgliche Geständnis einer geheimen Schuld: si adulterata, cur laudata; si pudica, cur occisa? (I 19. 1, 33). Auch Catos Größe ist anfechtbar. Der Entschluß zum Selbstmord war ein Produkt der Ungeduld: impatientia potius quam patientia Cato se peremit (XIX 4. 2, 360). Und schon die einsichtsvolleren Freunde Catos haben die unbedachte Tat getadelt: imbecillioris quam fortioris animi facinus esse censuerunt (I 23. 1, 38). Auch das Heldentum der Scävola, Curtius und Decius steht nicht auf der Höhe wahrer Größe. Denn wahre Größe ist nur da, wo die Hingebung an die Sache vollkommen ist. In den Leistungen dieser Männer steckt aber ein heimlicher Egoismus; denn sie opferten sich — für den Nachruhm: quid aliud amarent quam gloriam, qua volebant etiam post mortem tamquam vivere in ore laudantium? (V 14. 1, 220).

---

[1]) Caelum et terra transibunt: quid ergo mirum, si aliquando finis est civitati? (Serm. 81, 9. MPL 38 p. 505). — Transient quae fecit ipse Deus; quanto citius quod condidit Romulus? (Serm. 105, 10. p. 623). — Daß Rom so bald zusammenbrechen würde, hat Augustin freilich nicht geahnt; ein Geschichtsprophet ist er nicht gewesen. In den libri de civ. Dei ist nicht einmal die Möglichkeit einer baldigen Katastrophe erwogen. Vgl. Kolde, Staatsideal S. 14. — Über die Geschichte der „ewigen Stadt“ hat F. Piper im Ev. Kal. 1864 S. 1—120 einen lehrreichen Aufsatz geschrieben.

[2]) Quidam (z. B. Chrysostomus und Hieronymus. Vgl. Piper, a. a. O. S. 44 ff.) putant hoc de imperio dictum fuisse Romano, et propterea Paulum non id aperte scribere voluisse, ne calumniam videlicet incurreret, quod Romano imperio male optaverit, cum speraretur aeternum (XX 19. 2, 450). Dies ist auch die Meinung Augustins.

(3) Augustin sieht nichts von dem Goldglanz des Augusteischen Zeitalters, der auch christliche Schriftsteller längst vor seiner Zeit mächtig ergriffen hat. Er weiß von der Epoche des Augustus nur zu sagen, daß auch in ihr die Kriegsnot nicht aufhörte: et ipse Augustus cum multis gessit bella civilia (III 30. 1, 142). Und von der prästabilierten Harmonie zwischen Kaisertum und Christentum, wie Melito von Sardes (Eus. h. e. IV 26, 7 f.), Origenes (Contra Celsum II 30) und Eusebius (Theophanie V 52. ed. Greßmann 1904 S. 256) sie feierlich ausgesprochen haben, findet sich bei Augustin kein Wort.

(4) Die römisch-nationalen Klänge der Augustinischen Geschichtsbetrachtung werden hin und her von kosmopolitischen Stimmungen durchkreuzt, die in der Richtung des Gedankens liegen, daß es für einen Christen überhaupt gleichgiltig ist, welchem Staate er angehört, wenn er nur nicht in seiner Religionsübung gestört wird: quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant, ad impia et iniqua non cogant? (V 17. 1, 222).

Übersieht man die Würdigung der römischen Geschichte durch Augustin im Zusammenhange, so ist der überwiegende Eindruck doch schließlich ein günstiger. Mit allen ihren Runzeln und Flecken ist die Geschichte Roms für Augustin doch zuletzt die große Geschichte der vorwärtsstrebenden und vorwärtsdringenden Menschheit, so weit sie nicht unter die Heilsgeschichte fällt. Als Geschichte des Unglaubens betrachtet, ist sie das Paradigma — nicht der Ohnmacht, sondern der Kraft, zu der sich der Unglaube erheben kann. Aber indem er kraftreich wird, ist er auch nicht mehr reiner Unglaube, sondern bereits eine Vorstufe des Glaubens, wie alles Tüchtige in der Welt irgendwie mit Gott zusammenhängt und auf Gott zurückgeht. Nicht eine Geschichte des bewußten Unglaubens, sondern eine Geschichte des unbewußten Glaubens — das ist, nach letzten Eindrücken zu urteilen, für Augustin die Geschichte des Römertums.

Zweites Hauptstück.

Die transszendente Nachgeschichte.

Unter den drei großen Akten, in denen das Drama der Weltgeschichte verläuft, ist das Nachspiel im Himmel für Augustin der wichtigste und bedeutendste; denn er bringt die Entscheidung und führt den Kampf der Geister und der Kräfte zu dem Punkte, wo alle Trübungen verschwinden und alle Hüllen und Schleier fallen, die den Ausgang unsicher und zweifelhaft machen. Der dritte Akt der Weltgeschichte ist Offenbarung im größten Stil; denn er löst den Konflikt des Glaubens und des Unglaubens und spricht das

Urteil Gottes aus, indem er alle Nebel zerstreut und unter der Sonne der Ewigkeit die Weltgeschichte im eigentlichsten Sinne als Weltgericht in Kraft setzt.

Dementsprechend sind es zwei Stücke, die durch die transszendente Nachgeschichte endgiltig entschieden werden: die Katastrophe des Unglaubens und der Triumph des Glaubens. Sie sind die Substanz der großen Gerichtsszene, zu der sich das Nachspiel im Himmel verdichtet. Als Exposition hat Augustin im 20. Buch eine allgemeine Orientierung vorausgeschickt. Wir stellen diese Exposition in unserer Untersuchung ebenfalls voran und schicken sie, vervollständigt und auf die Hauptpunkte reduziert, als Grundlegung und allgemeine Übersicht voraus.

§ 1.

Grundlegung und allgemeine Übersicht.

Zur Grundlegung gehören die methodischen Prinzipien, nach denen Augustin das Endgemälde entworfen hat. Sie lassen sich auf drei Punkte reduzieren: den Kritizismus, den Spiritualismus und die Allegorie. Die Frage nach den letzten Dingen hat auch Augustin vor Probleme gestellt, die ihn zu dem Geständnis nötigten, daß alles Wissen Stückwerk ist und daß auch die Philosophie der Offenbarung nicht alle Rätsel zu lösen vermag, die aus dem Schlußstück der Weltgeschichte hervorquellen. Freilich sind es nicht Lebensfragen, an denen sich diese Einsicht entzündet — denn das ist das Große der Offenbarung, daß sie über alle entscheidenden Punkte eine durchaus sichere und probehaltige Auskunft gibt; aber daß überhaupt Probleme existieren, die sich auch dem Glauben nicht restlos erschließen, ist eine Konzession an den Kritizismus, die nicht übersehen werden darf.

Die Christenheit muß sich mit dem Gedanken befreunden, vieles nicht zu wissen, was die Apostel noch gewußt haben: nos, qui nescimus quod illi sciebant, pervenire cum labore ad id quod sensit apostolus, cupimus nec valemus (XX 19. 2, 450). Ob die $3^1/_3$ Jahre des Daniel zum Millennium gehören oder nicht, kann niemand mit Sicherheit entscheiden (XX 13. 2, 436). Es sind keine apodiktischen Sätze, sondern nur Wahrscheinlichkeitsurteile, zu denen die fromme Spekulation hier und in andern Fällen gelangen kann. Ein besonders dunkler Punkt ist das Problem des Auferstehungsleibes: nicht in seiner Totalität, aber in seinen einzelnen Teilen. Wie die Verwandlung vor sich gehen wird, die das Sterbliche in das Unsterbliche umbildet, können wir mit den Kräften unserer eingeschränkten Vernunft nur mutmaßen: pro nostrae ratiunculae viribus utcumque conicimus (XX 20. 2, 455). Eben so wenig

können wir uns von den Bewegungen der verklärten Organe eine deutliche Vorstellung machen: qui motus illic talium corporum sint futuri, temere definire non audeo, quod excogitare non valeo (XXII 30. 2, 631). Und wie sich die Probleme häufen, steigert sich die kritische Haltung bis zu dem allgemeinen Satze, daß der Gegenstand dieser Spekulationen jenseit aller Erfahrung liegt und darum überhaupt nur geahnt werden kann. De re inexperta loquimur (XXII 29. 2, 628). Und wenn Augustin auch in Wirklichkeit viel mehr zu sagen weiß, als er nach dieser Regel sagen dürfte, so ist es wenigstens seine Absicht gewesen, sich in den Grenzen dessen zu halten, quod creator noster scire nos voluit: illa vero, quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor (XII 16. 1, 537).

Der Spiritualismus Augustins wird durch die Millenniumsfrage entbunden und ist schon mit dieser in den Untersuchungen über seinen Kirchenbegriff zusammenhängend gewürdigt worden (s. S. 109ff.). Es genügt hier, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie tief Augustin mit seinen Ideen in das überlieferte Gefüge der letzten Dinge eingegriffen hat. Ein Hauptstück der alten Eschatologie ist durch die spiritualistische Deutung des tausendjährigen Reiches im eigentlichen Sinne „historisch", d. i. ein Stück Kirchengeschichte geworden. Was Irenäus mit realistischer Phantasie als Zukunftsgröße angeschaut hatte, hat der Idealismus Augustins in die Gegenwart hineingesehen; durch seine Erklärung der Apokalypse ist Augustin der Chorführer der mittelalterlichen Spiritualisten geworden, wie das Beispiel des Joachim von Floris beweist, dessen spiritualistische Gedankendichtung die Augustinischen „Umstimmungen" voraussetzt und selbständig weiterführt[1].

Eine unmittelbare Folge des Spiritualismus ist die Vermehrung der Allegorien. In den empirischen Abschnitten seiner Geschichtsphilosophie hat Augustin von der allegorischen Methode einen verhältnismäßig sehr sparsamen Gebrauch gemacht; ausgenommen sind nur die prophetischen Stücke, von denen die allgemeine Regel gilt:

---

[1]) Als Probe dafür, wie genau sich Joachim an die Augustinische Methode gehalten hat, mag seine Erklärung des Millenniums dienen, die nicht nur den Geist, sondern vielfach geradezu den Buchstaben Augustins reproduziert: In mille annis designatur omne tempus, quod decurrit a resurrectione Domini usque in finem mundi, maxime propter magnum illud sabbati mysterium quo diximus septimam aetatem inchoatam esse pariter cum sexta, nec tamen pariter consummandam ... Inchoatio mille annorum a resurrectione Domini initiata est, non quod mille anni simpliciter existimandi sunt, sed quia millenarius numerus perfectissimus est, et magnam plenitudinem designat annorum. (Liber introductorius in librum Apocalypsis. Text bei Chr. U. Hahn, Gesch. d. Ketzer im Mittelalter III 1850 S. 341).

omnia de Domino Jesu intelleguntur, quando recte intelleguntur (XVII 9. 2, 227). In dem nachgeschichtlichen Teil werden die Allegorien häufiger. Das Buch des Lebens ist die Gotteskraft, die jedem beim jüngsten Gericht seine guten und seine bösen Taten ins Gedächtnis rufen wird (XX 14. 2, 440), oder, sofern es Gott erinnert, identisch mit der praedestinatio eorum, quibus aeterna dabitur vita (XX 15. 2, 442). Wenn die Guten ausgehen, um die Qualen der Bösen zu schauen, so bedeutet das eine intellektuelle Bewegung, eine egressio per scientiam (XX 22. 2, 462). Der Abgrund, in den der Teufel gestürzt wird, ist der Chor der unheiligen Seelen: multitudo innumerabilis impiorum (XX 7. 2, 421), und unter dem Feuer, das vom Himmel kommt, um die Gottlosen zu verzehren (Ap. 20 9), ist die Charakterstärke (firmitas) der Heiligen zu verstehen, an der die Frevler mit ihren Versuchungen scheitern werden (XX 12. 2, 435).

Die allgemeine Übersicht, die Augustin auf dieser Grundlage hergestellt hat, ist auf drei Fragen angelegt: Was ist das Gericht? Wer hält das Gericht? Und wie verläuft das Gericht? Was ist das Gericht? Es ist der richterliche Akt, den Christus am Ende der Welt und Geschichte bei seinem zweiten Erscheinen vollziehen wird: quod in confessione ac professione tenet omnis ecclesia Dei veri Christum de caelo esse venturum ad vivos ac mortuos iudicandos, hunc divini iudicii ultimum diem dicimus, id est novissimum tempus (XX 1. 2, 405).

Wer hält das Gericht? Es ist schon gesagt: der Herr Jesus Christus. Aber es muß noch einmal gesagt werden, weil ein Teil der alttestamentlichen Zeugnisse Gott zum Vollstrecker des Weltgerichts macht. Oder doch zu machen scheint; denn in Wirklichkeit ist auch an diesen Stellen überall Christus gemeint. Die Identität der trinitarischen Personen sichert diese Deutung vor jeder Kritik: et quando . . . ad illud ultimum iudicium Dominus Deus dicitur esse venturus, potest Jesus Christus intellegi (XX 30. 2, 480 f.). Cum in propheticis litteris ad novissimum iudicium faciendum Deus legitur esse venturus, etsi eius alia distinctio non ponatur, tantummodo propter ipsum iudicium Christus debet intellegi, quia etsi Pater iudicabit, per adventum filii hominis iudicabit (2, 484).

Endlich: Wie verläuft das Gericht? Es verläuft voraussichtlich so. Erst kommt Elias, dann die Bekehrung der Juden, dann die Verfolgung des Antichrists, dann das Gericht durch Christus, dann die Trennung der Guten und Bösen, endlich Weltbrand und Welterneuerung. Augustin will sich auf diese Reihenfolge nicht geradezu verpflichten. Es kann im einzelnen auch anders kommen. Nur daß es kommt, daß von den mitgeteilten Stücken keines fehlen wird, ist gewiß. Quae omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus

modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc ad perfectum hominum intellegentia valet consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura (XX 30. 2, 486).

In dem Augustinischen Ansatz steht der Weltbrand hinter dem Gericht. In seiner Quelle, der Apokalypse, ist es umgekehrt. Damit hat es folgende Bewandtnis. Die Offenbarung des Johannes ist nach dem Urteil Augustins ein ungemein schwieriges Buch. Die Schwierigkeiten liegen aber weniger im einzelnen, als in der schriftstellerischen Methode des Verfassers. Es ist die Methode der Rekapitulationen und der Antezipationen. Um das Offenbarungsbuch richtig lesen zu können, muß man wissen, daß es nicht streng chronologisch verfährt, sondern oft nachholt und vorgreift: so daß die objektive Folge der letzten Dinge nur durch ein subtiles exegetisches Verfahren zu ermitteln ist. In hoc libro, cuius nomen est Apocalypsis, obscure multa dicuntur, ut mentem legentis exerceant, et pauca in eo sunt, ex quorum manifestatione indagentur cetera cum labore; maxime quia sic eadem multis modis repetit, ut alia atque alia dicere videatur, cum aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigetur (XX 17. 2, 446).

Die Methode der Nachholung (recapitulatio) läßt sich z. B. Ap. 20 12 u. 13 beobachten. Wenn der Apokalyptiker dem Gericht den großen Ausbruch des Totenmeers folgen läßt, so meint er in Wirklichkeit die umgekehrte Reihenfolge: recapitulando dicit, tamquam ad id rediens, quod praeterierat potiusve distulerat (XX 14. 2, 440). Das Gegenstück der Nachholung ist das Vorgreifen (praeoccupatio). So wird z. B. Ap. 20 11 der Weltbrand vorweggenommen, der erst 21 1 nach dem Ausbruch des Totenmeers und dem Gericht seine eigentliche Stelle hat (XX 16. 2, 443). Wenn also der Text der Apokalypse die letzten Dinge in der Reihenfolge beschreibt: Weltbrand, Gericht, Ausbruch des Totenmeers, so ist die objektive Ordnung vielmehr die: Ausbruch des Totenmeers, Gericht und Weltbrandkatastrophe.

Dieses eigenartige Textverständnis ist nicht eine Entdeckung Augustins, sondern geht wieder auf Ticonius zurück. Ticonius hat vor Augustin die Hypothese aufgestellt, daß die Rekapitulationen den Schlüssel zum richtigen Verständnis des Offenbarungsbuches darbieten. In seinem Apokalypsenkommentar schärft er es immer wieder ein: hic facit finem et recapitulat eadem plenius dicturus (vgl. Hahn, p. 19). Diese Entdeckung ist ihm so wichtig geworden, daß er sie in seiner biblischen Hermeneutik als sechste Grundregel vorgetragen hat: Inter regulas quibus Spiritus legem signavit quo luminis via custodiretur, non nihil custodit recapitulationis

sigillum ea subtilitate, ut continuatio magis narrationis quam recapitulatio videatur (Liber regularum VI, Burkitt p. 66).

Auch in der Beurteilung des Antichristen scheint Augustin von Ticonius beeinflußt zu sein. Wenigstens steht er ihm sehr nahe. Der Antichrist ist für Augustin keine plastische Figur, keine Erscheinung von Fleisch und Blut, wie bei den älteren Kirchenvätern. Nur zwei Dinge stehen fest. (1) Der Antichrist kommt bestimmt, ehe Christus zum Gericht erscheint: non veniet ad vivos et mortuos iudicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius eius Antichristus (XX 19. 2, 451). Und zwar ist es nicht ausgeschlossen, daß er überraschend kommt, ehe die berühmten zehn Könige, die niemand mit Sicherheit rekognoszieren kann, erschienen sind (XX 23. 2, 465). Und wenn er erscheint, wird die Not auf Erden grenzenlos sein: erit in fine saeculi tribulatio tempore Antichristi, qualis numquam antea fuit (XXI 26. 2, 543). (2) Das Schicksal des Antichrists wird sein, daß Christus ihn mit dem Hauche seines Mundes tötet: interficiet Antichristum spiritu oris sui (XX 12. 2, 436). Christus wird durch sein Erscheinen die Brandfackel löschen, die der Antichrist ausgeworfen hat: illam novissimam persecutionem, quae ab Antichristo futura est, praesentia sua extinguet ipse Jesus (XVIII 53. 2, 340).

Weiteres läßt sich über den Antichristen nicht mit Bestimmtheit sagen. Namentlich muß dahingestellt bleiben, wieviel an dem überlieferten Bilde realistisch und wieviel symbolisch zu verstehen ist. Augustin ist mehr für den Symbolismus, ohne den Realismus geradezu zu verwerfen. Der Antichrist ist seiner Bedeutung nach entweder der Pseudoprophet der mit dem Tier des Abgrunds identischen civitas impiorum oder geradezu deren Personifikation (imago XX 14. 2, 439), d. i. die zur Hypostase erhobene Verstellungskunst der Pseudofrommen, die den Glauben mit dem Munde bekennen, ohne ihn im Herzen zu tragen: qui velut fidem profitentur et infideliter vivunt (XX 9. 2, 431).

Das ist schon die Meinung des Ticonius gewesen. Ticonius erwartet von der $3^1/_2$-jährigen Antichrist-Epoche die Bloßstellung der Heuchler, die non aperto ore blasphemabant ecclesiam, sed sub nomine sanctitatis in mysterio facinoris (Hahn, p. 88 Anm.). Hoc dum tempus venerit Antichristi . . ., tunc nudabitur et aperietur et intelligetur et cognoscetur illud, quod ante sub religione occulto ore ad Deum loquebatur blasphemias (Ibid.).

Auch darin ist Augustin dem Ticonius verwandt, daß er wie dieser eine eigentliche Spekulation über den Antichristen und seine Epoche nicht ausgebildet hat[1]. Ihn beschäftigt ernstlich nur

[1]) Vgl. zu Ticonius Hahn p. 96ff.

das Antichristentum, und so scheint es schon bei Ticonius zu sein[1]. Außerdem hat Augustin nur noch daran ein Interesse, die Gegenwirkungen des Antichrists so vorzustellen, daß sie das schon bestehende Christusreich auf keinen Fall unterbrechen. Die Herrschaft der Heiligen geht stetig weiter und wird auch in jenen $3^1/_2$ Jahren ihren sicheren Gang ungestört fortsetzen (XX 13. 2, 438).

Damit schließt sich der Kreis der Einleitungsfragen, und es beginnt die große Handlung, in der sich die Katastrophe des Unglaubens und der Triumph des Glaubens entscheidet.

§ 2.

Die Katastrophe des Unglaubens.

Das Drama des jüngsten Tages beginnt mit dem göttlichen Strafgericht über die Bösen. Das Ende, zu dem die Bösen verurteilt sind, dem der Chor der Ungläubigen rettungslos verfällt, ist die Qual der ewigen Pein. Die ewige Pein wird darin bestehen, daß Leib und Seele ins Unendliche die fürchterlichsten Schmerzen empfinden ohne Linderung, ohne einen erlösenden Zerfall in das Nichts.

Wenn starke Geisteskraft
Die Elemente
An sich herangerafft,
Kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur
Der innigen beiden ...

Gott wird die Seelen der Verlorenen zum Zweck seines Strafgerichts so eng mit den leiblichen Organen verbinden, daß keine Trennung möglich ist: tali corpori anima eo connexa est modo, ut illud vinculum, sicut nulla temporis longitudine solvetur, ita nullo dolore rumpatur (XXI 3. 2, 489). Die Höllenpein wird sich dementsprechend nicht auf Seelenqualen beschränken, sondern durchaus auch körperlich sein; denn das Höllenfeuer ist als ein materielles Feuer zu verstehen. Das werden die Bösen mit Schrecken erfahren, und zwar sowohl die bösen Menschen, wie die bösen Engel, die dann gemeinsam gerichtet werden: gehenna illa, quod etiam stagnum ignis et sulphuris dictum est, corporeus ignis erit et cruciabit corpora damnatorum, et hominum et daemonum, solida hominum, aeria daemonum (XXI 10. 2, 511).

[1] Hahn p. 98: Den Ticonius interessiert nur das Antichristentum, nicht der Antichrist. Nirgends schildert Ticonius ihn als die schließliche höchste persönliche Offenbarung des Bösen, als diabolischen Propheten und Wundertäter. Es ist Ticonius nur selbstverständlich, daß auch das antichristliche Endreich, wie jede civitas, einen König haben muß. Aber die Gegenwart beschäftigt Ticonius mehr, als die Zukunft.

Man sage nicht, es sei unmöglich, einen Körper zu denken, der ewig brennt, ohne in seine Elemente zu zerfallen. Denn erstens kann Gott alles möglich machen (XXI 7 u. 8). Zweitens ist es methodisch falsch, die Möglichkeit eines Dinges oder Vorgangs an seine experimentelle Beglaubigung zu knüpfen — müssen wir doch schon in der Sinnenwelt viele Erscheinungen hinnehmen, die wir nicht erklären können (XXI 5. 2, 495). Drittens fehlt es gar nicht einmal an Beispielen dafür, daß Körper dem Feuer ausgesetzt sein können, ohne zu verbrennen. Salamander, Kalkstein, Magnet und Asbest sind solche unverbrennbaren Substanzen (XXI 4 u. 5).

Daß es nicht ungerecht ist, zeitliche Verfehlungen mit ewigen Strafen zu ahnden, kann folgende Betrachtung lehren. Übersieht man die Formen der weltlichen Rechtsprechung, so gliedern sich die von der irdischen Gerichtsbarkeit verhängten Strafen in zwei Gruppen: in Besserungsstrafen und Vergeltungsstrafen. Es ist ein einseitiger, der Wirklichkeit nicht entsprechender Standpunkt, wenn die Platoniker nur Besserungsstrafen (poenae purgatoriae) anerkennen (XXI 13). Und gerade diese können als Analogien nicht in Frage kommen, da die Verdammten als besserungsunfähig zu denken sind.

Um so zutreffender ist die Parallele der Vergeltungsstrafen. Wenn der Staat einen Dieb mit jahrelanger Haft bestraft, so steht die Dauer der Strafe in keinem Verhältnis zur Dauer des Verbrechens; und doch ist die Strafe durchaus gerecht, weil nicht der Moment, sondern die Qualität des Verbrechens geahndet wird. Das ist auch der Sinn des Herrenwortes: Mit welchem Maße ihr messet, mit dem wird euch wieder gemessen werden. Dieses Wort bezieht sich nicht auf das zeitliche Gleichmaß von Schuld und Strafe, sondern auf die sittliche Proportionalität (non propter aequale temporis spatium, sed propter vicissitudinem mali XXI 11. 2, 513). Dann aber ist alles klar; denn die Schuld der Erbsünde ist so groß, daß sie nur durch eine ewige Strafe gesühnt werden kann. Ewige Pein ist dementsprechend das durchaus gerechte Schicksal aller derer, die die göttliche Gnade nicht erreicht hat (XXI 12. 2, 514)[1]. Und dies um so mehr, als die Qual des ewigen Feuers von den Verdammten nicht gleichmäßig, sondern in genauem Verhältnis zur Größe ihrer Schuld empfunden werden wird: nequaquam negandum est etiam ipsum aeternum ignem pro diversitate meritorum quamvis malorum aliis leviorem, aliis futurum esse graviorem, sive ipsius vis atque

[1]) Das Anselmische ‚Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum' ist in diesem Zusammenhange schon von Augustin mit einer gewissen feierlichen Würde ausgesprochen worden: in hac infirmitate moribundorum sensuum deest ille sensus altissimae purissimaeque sapientiae, quo sentiri possit quantum nefas in illa prima praevaricatione commissum sit (XXI 12. 2, 514).

ardor pro poena digna cuiusque varietur, sive ipse aequaliter ardeat, sed non aequali molestia sentiatur (XXI 16. 2, 521 f.)[1].

Der Ernst und die Strenge des göttlichen Strafgerichts ist über jeden Zweifel erhaben. Die Theologen der Allbeseligung, Origenes an der Spitze, haben mit ihren Limitationen die sittliche Würde des Christentums verletzt und das Ansehn der Schrift bedenklich gefährdet. Der Satz des Paulus, daß Gott sich aller erbarmen werde, bezieht sich nur auf die Gefäße der Barmherzigkeit, die er vorausgewußt und vorausbestimmt hat (XXI 24. 2, 535 f.). Und wenn die Kirche für alle betet, so tut sie es in Bezug auf den Zeitraum, der vor dem jüngsten Tage liegt, in Bezug auf das tempus paenitentiae fructuosae (2, 530), das aber durchaus nicht alle bessern wird und nach dessen Ablauf es für die Verstockten keine Rettung gibt. Die Idee der Apokatastasis ist dahin zu berichtigen, daß es immer nur eine Rettung vor der Hölle, aber nie eine Rettung aus der Hölle giebt: Liberatio quae fit sive suis quibusque orationibus sive intercedentibus sanctis[2], id agit ut in ignem quisque non mittatur aeternum, non ut, cum fuerit missus, post quantumcumque inde tempus eruatur (XXI 27. 2, 557).

Es ist also nichts mit der Theologie der Gefühle, die Gott im Mitleid übertrumpfen will, indem sie die Drohungen der Schrift nicht auf den Strafvollzug, sondern auf die Strafwürdigkeit der Bösen bezieht (XXI 23. 2, 529 f.). Noch schriftwidriger ist der Glaube des Origenes, qui et ipsum diabolum atque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis credidit (XXI 17. 2, 521). An eine, wenn auch noch so späte Erlösung des „Teufels und seiner

[1]) Augustin kennt Strafen nach dem Tode — post mortem purgatoria tormenta (XXI 16. 2, 519) —, die nicht mit der ewigen Pein identisch sind: temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verum tamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur. Non autem omnes veniunt in sempiternas poenas, quae post illud iudicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales (XXI 13. 2, 516). In dieser Spekulation ist die spätere Theorie des Purgatoriums deutlich vorgebildet. Es ist noch nichts fest und abgeschlossen; aber die Idee ist im Anzuge, und Augustin hat die ersten Hammerschläge getan, um sie zu formen und zu bilden und in die Gestalt zu bringen, in der sie später zum Dogma wurde. Der Hauptunterschied zwischen seiner Spekulation und der späteren kirchlichen Doktrin ist der, daß er dem Purgatorium nur eine partikulare Bedeutung zuschreibt und einen Durchgang aller Seelen durch das Fegefeuer ausdrücklich bestreitet. Das Feuer, dem die Seelen der minder reinen Geister in der Zwischenzeit zwischen dem Tode und der Auferstehung ausgesetzt sein werden (der Inbegriff der poenae, quas patiuntur spiritus mortuorum . . ., ut in ignem non mittantur aeternum XXI 24. 2, 531), non sentiunt illi, qui non habuerunt tales mores et amores in huius corporis vita, ut eorum ligna et fenum et stipula consumatur (XXI 26. 2, 543).

[2]) Wieder ein Stück Vulgärkatholizismus!

Trabanten“ (princeps daemonum et eius satellites XXI 18. 2, 524) ist nicht zu denken; denn diese Annahme würde einem Zweifel an der Wahrheit der göttlichen Drohungen gleichkommen und den Glauben an seiner empfindlichsten Stelle treffen, ihm den Boden unter den Füßen entziehen (XXI 23. 2, 529).

Wenn Augustin sich an diesem Punkte von der Origenistischen Schule trennt, so ist er doch weit davon entfernt, sich den äußerlichen Dualismus des Kirchenglaubens anzueignen. Dem hierarchisch-externen Dualismus hat er den innerlich-religiösen, auf den Prädestinationsglauben gestützten Dualismus entgegengesetzt. Auch die äußere Zugehörigkeit zur katholischen Kirche rettet noch nicht vor der ewigen Pein (XXI 25. 2, 536 f.). Die Entscheidung liegt tiefer; sie hängt davon ab, ob jemand erwählt ist oder nicht. Und das weiß schließlich Gott allein, wie er allein die Gründe kennt, die seinen Erwählungsratschluß bestimmen.

§ 3.

Der Triumph des Glaubens.

Derselbe Gerichtsakt, der die Katastrophe des Unglaubens entscheidet, führt den Triumph des Glaubens herbei. Der Triumph des Glaubens ist das ewige Leben in der Kraft und vor den Augen Gottes[1]. Das ewige Leben ist ewige Freude und ewiger Friede.

[1]) Das ewige Leben ist nach Augustin ein Leben ohne Ende, aber mit bestimmtem Anfangspunkt: Inventa est animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit. Coepit ex tempore et tamen semper erit (X 31. 1, 454). Augustin hat einen doppelten Ewigkeitsbegriff. Wenn er von Gottes Ewigkeit spricht, denkt er an das Erhabensein über die Zeit. Dann treten Zeit und Ewigkeit in absoluten Gegensatz, die Zeit als Prinzip der Veränderung und die Ewigkeit als Prinzip der Unveränderlichkeit. Tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est (XI 6. 1, 468). Vor dieser Ewigkeit verschwindet auch der größte Zeitraum: omnia saeculorum spatia definita, si aeternitati interminae comparentur, non exigua existimanda sunt, sed nulla (XII 13. 1, 529). Dagegen ist das ewige Leben, das Augustin den Gläubigen zuspricht, nur die unbegrenzte Fortdauer in der Zeit. Vita aeterna finem non habendo nominata est (XI 12. 1, 478). Aeternum = sine fine perpetuum (XXI 23. 2, 529); daher auch gleichhedeutend mit sempiternum: sempiterna felicitas (XXII 30. 2, 630) und sempiterna miseria (XIX 28. 2, 404). Aeternum auch = in saecula saeculorum, quibus verbis nihil scriptura divina significare consuevit, nisi quod finem non habet temporis (XXI 23. 2, 528). An andern Stellen hat Augustin sich über die Bedeutung von saecula saeculorum vorsichtiger und differenzierter ausgesprochen. Der Ausdruck meine entweder den Inbegriff der empirischen Zeit (so auch XVI 26. 2, 168: *αἰώνιον* quod dicitur, aut non habet finem aut usque in huius saeculi tenditur finem) oder die Idee der Zeit in Gott (XII 20. 1, 543). Der scholastische Ewigkeitsbegriff — die Auflösung der Zeitreihe in das Nunc stans der ewigen Gegenwart — ist also vorhanden, aber durchaus nicht streng durchgeführt: wie überhaupt die ganze Diskussion des Ewigkeitsproblems einen unsicheren und fragmentarischen Eindruck macht.

Der Verkehr der Seele mit Gott ist auf dieser letzten Stufe von allen Hemmungen und Schranken entbunden,

Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ew'ge Ruh in Gott, dem Herrn.

Wir selbst werden Gottes Sabbat sein: dies septimus etiam nos ipsi erimus, quando eius fuerimus benedictione et sanctificatione pleni atque refecti (XXII 30. 2, 634). Der Gottesfriede des siebenten Weltentages ist die Ruhe der verewigten Geister in Gott: requies Dei requiem significat eorum, qui requiescunt in Deo (XI 8. 1, 471). Kein Mißton des Streites und der Entzweiung wird diesen Gottesfrieden stören: vera pax, ubi nihil adversi nec a se ipso nec ab alio quisque patietur (XXII 30. 2, 631).

Ewiger Friede und ewige Freude. Das selige Leben ist ein Leben in Anschauung, Liebe und Lobpreis Gottes. Deus finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur (2, 631). Alle Organe werden dem Lobpreis Gottes dienen; omnia membra et viscera . . . proficient laudibus Dei (2, 630 f.). Und was die Freude der Vollendeten krönt: sie werden alle Dinge in Gott und Gott in allen Dingen schauen. Wie das geschehen wird, ist freilich ein schwieriges und nicht ganz zu lösendes Problem; aber daß es geschehen wird, ist gewiß.

Augustin hat der Frage, wie die Verklärten Gott schauen werden, das ganze 29. Kapitel des letzten Buches gewidmet. Das Ergebnis seiner Untersuchung hat er selbst in folgenden Sätzen ausgesprochen: Wir werden Gott in allen Dingen und durch alle Dinge wie durch ein Transparent hindurch sehen; Gott wird uns so deutlich vor Augen stehen, daß wir ihn in uns selber schauen, dann einer im andern, dann Gott in sich selbst, dann im neuen Himmel und auf der neuen Erde und überhaupt in allen Wesen, so weit das geistige Auge reicht. Ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi (XXII 29. 2, 630).

So wird Gott alles in allem sein; und der Geisterbund der vollendeten Frommen, mit den guten Engeln zu einer Gottesgemeinde zusammengeschlossen[1], wird in der Kraft und unter dem Schutze Gottes die Wonne ewiger Freude genießen (XXII 30. 2, 633). Nicht körperlos, wie die Platoniker meinen. Es ist eine unwahre Übertreibung, wenn die Hyperidealisten der Platonischen Schule den Er-

[1]) Cum sanctis angelis nobis erit sancta atque dulcissima . . . Dei civitas ipsa communis (XXII 29. 2, 624).

werb der Seligkeit von der Aufhebung der Materialität überhaupt abhängig machen. Platon selbst hat es besser gewußt. Und die Schrift bezeugt es so klar als möglich, daß der extreme Spiritualismus gegen die geoffenbarte Wahrheit ist. Die Seligkeit ist nicht Erlösung vom Körperlichen überhaupt, sondern Erlösung von der sündhaft verderbten Körperlichkeit. Non ergo, ut beatae sint animae, corpus est omne fugiendum, sed corpus incorruptibile recipiendum (XXII 26. 2, 619 f.). Oder wie es ein andermal heißt: non ad beatitudinen consequendam omnia fugienda sunt corpora, sed corruptibilia molesta, gravia moribunda (XIII 17. 1, 579)[1].

Es gibt also einen Auferstehungsleib. Der Auferstehungsleib ist als ein spiritualisierter Organismus zu denken, als eine ätherische Substanz, die völlig unter dem Gesetze des Geistes steht, ohne doch selber Geist zu sein: non enim animale, sed spiritale erit, habens quidem carnis, sed sine ulla carnali corruptione substantiam (XXII 24. 2,616). Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus (XXII 21. 2, 602).

Die Einwendungen der Platoniker gegen die Möglichkeit eines solchen Auferstehungsleibes sind leicht zu widerlegen. Wenn die platonische Schule behauptet, daß ein so gearteter Organismus wegen der ihm anhaftenden Schwere nicht im Äther existieren könnte, sondern notwendig auf die Erde herabsinken müßte, so ist dagegen nicht nur an physikalische Erscheinungen, wie die trotz ihres spezifischen Gewichtes im Luftraum schwebenden Regenwolken zu erinnern, sondern vor allem an die göttliche Wunderkraft, der kein Ding unmöglich ist und die sich den Umfang ihres Könnens von keiner Philosophenschule vorschreiben läßt (XXII 11. 2, 584 ff.).

Über die Form des Auferstehungsleibes ist folgendes zu sagen. Es ist nicht unmöglich, daß die Struktur dieses Leibes sich nach dem Zustande richtet, in welchem der Tod den irdischen Körper angetroffen hat (XXII 20. 2, 602). Doch steht diese Ansicht an innerer Wahrscheinlichkeit weit zurück hinter der anderen, daß die Leiber der Auferstandenen in voller Jugendkraft und Jugendschönheit prangen werden und daß sie so geformt sein werden, wie es dem Zustande entspricht, den der irdische Körper in der Blüte der Jahre und auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht. In resurrectione carnis in aeternum eas mensuras habebit corporum magnitudo, quas habebat perficiendae sive perfectae cuiusque indita corpori ratio iuventutis, in membrorum quoque omnium modulis congruo decore servato (XXII 20. 2, 601). Es ist also eine Normalform anzunehmen, nach der die Auferstehungsleiber einheitlich gestaltet sein werden, und diese Normalform ist die voll entwickelte

[1]) Vgl. überhaupt XIII 16—18 (1, 574 ff.) und XXII 25—28 (2, 617 ff.).

Mannesgröße, in welcher Jesus starb und auferweckt worden ist. Statura et modus corporis Christi omnium, qui in regno eius erunt, humanorum corporum est futurus (XXII 12. 2, 588). Recipiet quisque mensuram, quam vel habuit in iuventute, etiamsi senex est mortuus, vel fuerat habiturus, si est ante defunctus (XXII 15. 2, 592). Alle Unebenheiten und Entstellungen wird Gottes Kunst zu beseitigen wissen; jeder verklärte Organismus wird ein Urbild der Schönheit sein, und nur die Märtyrer werden ihre Wundmale auch in der Ewigkeit als leuchtende Ruhmeszeichen an sich tragen (XXII 19. 2, 598 ff.).

* * *

Mit dem Nachspiel im Himmel schließt die Geschichte des Glaubens, wie die Geschichte des Unglaubens mit dem Epilog in der Hölle schließt. Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Der Konflikt des Glaubens und des Unglaubens ist durch das Weltgericht endgiltig entschieden. Wir sind davon ausgegangen, daß dieser Konflikt das eigentliche Thema der libri de civitate Dei ist, und wir schließen, indem wir zu diesem Ausgangspunkt zurückkehren und noch einmal betonen, daß der Kontrast des Glaubens und des Unglaubens die Zentralsonne ist, die das Ganze beleuchtet, in der sich alle Strahlen sammeln, die durch das Augustinische Gemälde hindurchgehen. Das Werk vom Gottesstaat ist eine Philosophie der Kräfte und Aktionen des Glaubens und des Unglaubens in der Welt der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge.

Diese Erkenntnis sicher zu stellen und deutlicher auszusprechen, als es bisher geschehen ist, vor allem die Konsequenzen zu ziehen, die sich aus dieser Auffassung ergeben, ist das Hauptmotiv unserer Untersuchung gewesen. Auf eine Wiederholung der wichtigsten Ergebnisse dürfen wir an dieser Stelle verzichten, da die entscheidenden Punkte in der Abhandlung selbst so scharf als möglich hervorgehoben sind und da die „Schwebungen", unter denen sie stehen, die den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen enthalten, sich in einigen zusammenfassenden Leitsätzen nicht deutlich genug mit aussprechen lassen. Auch was zur inneren Kritik gehört, braucht hier nicht noch einmal gesagt zu werden.

Dagegen fragen wir zum Schluß, wie Augustin sich persönlich in diesem größten, umfassendsten Werke seines Lebens darstellt. Man kann über viele Herbheiten klagen, die in den libri de civitate Dei stehen, man kann die spitze und frostige Dialektik, die sich über weite Partien des Werkes erstreckt, als einen störenden, ja abstoßenden Faktor empfinden, man kann auch die vielen Widersprüche, in die Augustin sich verwickelt hat, als Proben eines unklaren und unscharfen Denkens bedauern; aber eine Tugend hat Augustin, die auch der schärfste Kritiker nicht übersehen kann:

das ist der unbestechliche Wahrheitssinn, der seine Urteile und Überzeugungen durchleuchtet. Augustin hat oft genug geirrt und oft genug ein objektiv falsches oder nur halbwahres Bild von seinen Gegenständen gezeichnet, er hat auch oft genug parteiisch und voreingenommen geurteilt; aber man wird in den 22 Büchern vom Gottesstaat nicht ein einziges Datum finden, von dem man zeigen kann, daß Augustin es mit Absicht entstellt und wider besseres Wissen verzerrt habe. Dagegen haben wir Proben genug, die beweisen, wie ernst er es mit der Wahrheit genommen hat. Er hat nie mehr zu wissen vorgegeben, als er nach seiner subjektiven Überzeugung mit unbeflecktem Gewissen verantworten konnte. Er hat, zumal in dem für ihn so wichtigen Kapitel von den letzten Dingen, eine ganze Reihe von Fragestelluugen in suspenso gelassen und, wo er sich nicht ganz sicher fühlte, den problematischen Charakter seiner Ansichten betont und die Möglichkeit vorbehalten, daß es auch anders sein könne. Das ist viel bei einem Manne, der in der wahrheitsstumpfen Rüstung einer blanken Rhetorik aufgewachsen war, und der bei außerordentlicher rhetorischer Begabung zu einem rhetorisch verwöhnten Publikum sprach. Von der Gewissenhaftigkeit Augustins zeugt auch die offene und freimütige Art, mit der er gewisse Widersprüche in der heiligen Überlieferung zugegeben hat, z. B. den, der zwischen der hebräischen und der Septuaginta-Chronologie der Urgeschichte besteht, und daß nur eine richtig sein könne. Endlich ist es ein schöner Beweis für Augustins Wahrhaftigkeit, daß er auch dezidierten Gegnern des Christentums, wie Julian und Porphyrius, ihre menschliche oder wissenschaftliche Größe nicht geraubt, sondern durchaus gelassen hat[1].

Es ist weiter in dem Manne, dem wir das Werk vom Gottesstaat verdanken, ein universelles Streben lebendig, aus welchem Kraft und Größe sprechen. Es ist nicht Goethes Universalität, die von der pünktlichsten Beobachtung des einzelnen ins Ganze uud Allgemeine strebt und jede Idee aus der Wahrnehmung gewinnt. Augustin hat vieles einzelne vernachlässigt und ist von halben und unsicheren Erfahrungen oft genug zu allgemeinen Sätzen übergesprungen, die sich nun nicht halten lassen und die ihm, nicht ohne seine Schuld, den Vorwurf des Fanatismus eingetragen haben. Dennoch bleibt ihm der Schwung und die Kraft eines wahrhaft universellen Geistes. Es ist eine Universalität im Herderschen Stil, die uns in dem Philosophen der libri de civitate Dei begegnet. Kant hat von Herders „Ideen“ gesagt, was man in diesem Werke

[1]) Vgl. das Urteil über Julian: Julianus Apostata, cuius egregiam indolem decepit amore dominandi sacrilega et detestanda curiositas (V 21. 1, 233). Über Porphyrius: doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus (XIX 22. 2, 392)

antreffe, das Eigentümliche und in seiner Art Bewunderungswürdige darin sei „nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe oder eine sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender, vielumfassender Blick, eine in Auffindung von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauch derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die, als Wirkungen von einem großen Gehalte des Gedankens, oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuten lassen, als kalte Beurteilung wohl geradezu in denselben antreffen würde“[1].

Genau so ist es bei Augustin. Auch bei ihm überwiegt Phantasie den Verstand. Auch bei ihm sind die Prinzipien das wenigst Befriedigende. In seiner großen Gedankendichtung ist mehr Gefühlstiefe als Begriffsklarheit, mehr Prophetie als Philosophie. Aber gerade als Prophet, als Philosoph der Intuitionen, hat Augustin sich in den Büchern vom Gottesstaat ein Denkmal gesetzt, das die Fortschritte der Erkenntnis und Wissenschaft überdauert. Wir werden heute nicht mehr sagen, daß der Konflikt des Glaubens und des Unglaubens das einzige Thema der Weltgeschichte ist. Aber daß sich ein Hauptstück der Menschheitsentwicklung unter dieser Form vollzieht, ist gewiß, und die Art, wie Augustin sich dieses Stückes bemächtigt hat, ist groß und frei und durch und durch charaktervoll. Die hinreißende Kraft, mit der er sich und seine Leser vom Himmel durch die Welt zur Hölle und vom Himmel durch die Welt zum Himmel führt, zerstreut zuletzt die vielen Bedenken, die gegen das einzelne zu erheben sind. Der sensus anagogicus, den schon der erste Herausgeber und Kommentator des Werkes, Thomas Valois, o. pr., Argent. 1468, an dem Verfasser der libri de civitate Dei gerühmt hat, ist kräftig genug, um den willigen Leser noch heute zu ergreifen und über sich selbst hinauszuheben.

Die 22 Bücher vom Gottesstaat sind Abschiedsworte an eine versinkende und Prolegomena zu einer neuen Kultur. Die neue Kultur war das Christentum. Für sie hat Augustin gekämpft, ihr hat er die Grundlagen überliefert, auf denen sie in die Höhe steigen konnte, höher, als er es selbst geahnt hat. Augustin dachte groß von seinem Entwurf; das Echo, das seine Gedanken fanden, durfte ihn darüber belehren, daß er nicht umsonst geschrieben hatte. Aber es ist die Größe der Demut, in der er sich selbst das Urteil spricht; ein schlichtes Bekenntnis zu dem Gott, der ihn gemacht hat zu dem, was er ist, schließt das geist- und kraftreiche Werk,

dem Erd' und Himmel ihre Hände reichten.

[1]) Jenaer Literaturzeitung 1785 S. 17.

Fruitio Dei.

Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik.

Boni ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra ut fruantur mundo, uti volunt Deo (XV 7. 2, 69). Vom Gottesstaat heißt es XI 24 (1, 495): Deus eam condidit, a Deo illuminatur, Deo fruitur. Die Gottesgemeinde wird XIX 13 und 17 (2, 377 und 386) beschrieben als die ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo.

An diese Hauptstellen aus De civitate Dei[1] knüpft sich das Interesse, welches die vorliegende Untersuchung an dem Begriff der fruitio Dei nimmt. Die Aufklärung dieses wichtigen, folgereichen, epochemachenden Begriffes ist meines Wissens bisher noch nie im Zusammenhange versucht worden. In den Handbüchern der Mystik und Dogmengeschichte findet man fast nichts darüber[2].

Die folgende Abhandlung ist nur ein erster Versuch über den Gegenstand. Den vorhandenen Stoff in seiner ganzen Fülle auszubreiten, wird schwerlich einem einzelnen gelingen. Und es ist vielleicht nicht einmal nötig, daß diese Arbeit geleistet wird; denn die Wiederholungen würden sehr zahlreich und im ganzen wenig belehrend sein. Wir beschränken uns darauf, eine Übersicht zu geben, die die wesentlichen Momente des Begriffs, diese allerdings möglichst vollständig und unverkürzt, entfaltet. Eine Abhandlung dieser Art hat drei Hauptstücke zu unterscheiden:

A. die Vorgeschichte,

B. die Bedeutung des Begriffs bei Augustin,

C. die Nachgeschichte.

---

[1]) Der Ausdruck ist auch sonst sehr häufig. Vgl. XI 13 (1, 479), XI 32 (1, 507), 33 (1, 508): angelica societas fruens Deo. XII 1 (1, 514), XII 6 (1, 519); XIV 26 (2, 53) vom ersten Menschen: vivebat fruens Deo. XXII 1 (2, 554): natura, quae fruebatur Deo, optimam se institutam docet etiam ipso vitio, quo ideo misera est, quia non fruitur Deo. Usw.

[2]) Einige wertvolle Andeutungen bei Loofs, D. G.[4] 1906. Siehe Register unter fruitio Dei.

A. Die Vorgeschichte[1].

Der Begriff der fruitio Dei ist in den klassischen Schriften Augustins (De civitate Dei, De trinitate und vor allem De doctrina christiana) ein so festes Stück seiner Theologie, daß die Vermutung nahe liegt, er habe ihn aus sich selbst geschöpft und durch sein Ansehn in Kraft gesetzt. Denn die einzige Schriftstelle, auf die er sich beruft[2], hat innerlich so wenig mit seiner Anschauung zu tun, daß sie schwerlich den Anstoß gegeben haben kann. Es ist der 20. Vers des Philemonbriefes mit dem bekannten Wortspiel *ὀναίμην* und Onesimus. Wenn wir Onesimus mit Nützlich übersetzen dürfen, so würde Paulus seine Fürsprache für den entlaufenen Bruder Nützlich in die Worte zusammengefaßt haben: Lieber Philemon, Gnade vor Recht! Ich möchte dich einmal „ausnützen" im Herrn!

Es ist klar und wird selbst von den Typologisten des vierten und fünften Jahrhunderts kaum ernstlich bestritten worden sein, daß dieser anspruchslose Satz kein *θεολογούμενον* tragen kann. Nur der sehr zufällige und äußerliche Umstand, daß die Lateiner unter Verzicht auf das Wortspiel lasen: ita, frater, ego te fruar in Domino, machte überhaupt eine theologische Verwertung der Stelle möglich. Augustin wird mit seinen Konzeptionen längst fertig gewesen sein, ehe er in der Philemonstelle den Schriftbeweis für sie entdeckte.

Dennoch hat der Begriff eine Vorgeschichte gehabt. Es finden sich Spuren bei Augustin, die die Vorstufen des Begriffs noch deutlich erkennen lassen. Bei genauerer Prüfung entdeckt man zwei Linien, auf denen er vorbereitet worden ist. Die eine Linie ist die platonisch-neuplatonische Philosophie, die andere können wir am kürzesten die biblisch-sakramentale nennen. In diesen beiden Reihen liegen die Elemente zu dem, was Augustin ins Werk gesetzt hat[3].

---

[1]) Diese Vorgeschichte war schon geschrieben, als mir J. Stoffels, die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik 1908, bekannt wurde. Stoffels gibt S. 18—56 eine gut orientierende, alles Wichtigste streifende, wenn auch nicht überall aus den Quellen gearbeitete Übersicht über „Mystische Elemente in der hellenischen, jüdischen und christlichen Gedankenwelt vor Markarius", in der aber die fruitio divina überhaupt nicht vorkommt, und die mit ihren allgemeineren Gesichtspunkten die folgende Untersuchung ergänzen mag.

[2]) De doctr. christ. I 33.

[3]) Die ganze Vorgeschichte würde sich verschieben, wenn folgende pseudo-cyprianische Stelle der voraugustinischen Zeit angehörte. Johann Gerhard, Loci theol. XXI c. 5 § 52 (Ausg. von Preuß, tom. IX 1875 p. 334) führt unter dem Namen Cyprians einen sermo de Christi adscensione an, in welchem es heißt: Exsultabunt sancti in gloria, videbunt Deum et gaudebunt, laetabuntur et delectabuntur et fruentur gloria et in felicitate iucundabun-

(1) Die platonisch-neuplatonische Vorstufe.

Es ist die Größe der platonischen Philosophie, daß sie überall mit der kühnsten Erhebung die höchste Sicherheit verbindet, daß sie die Kräfte aufs äußerste spannt, um zu beruhigen und etwas Festes und Bleibendes zu stiften. Platon läßt den, der ihm folgen will und durch seine Schule hindurchgegangen ist, empfinden, daß es Güter sind, zu denen er sich erheben soll, und daß das letzte Ziel alles philosophischen Strebens der volle Besitz der Wahrheit ist: der Wahrheit, die selbst das Leben ist. Der Weg zur Wahrheit geht durch die Erkenntnis, also auch der Weg zum Leben. Wahrheit, Leben, Erkenntnis sind eins. Es ist die Art des Philosophen, sich dieser Einheit bewußt zu werden und demgemäß die Erkenntnis als Selbstzweck zu pflegen, sie zu genießen. *Τὸν εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἁπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ'ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον.* Rep. V p. 475 C.

Auch Augustin spricht von Erkenntnissen, die zu genießen sind, weil sie den Willen beruhigen, indem sich das Denken mit ihnen befaßt. Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit (De trin. X 13). Und wenn es richtig ist, daß die volle Befriedigung des Willens im Sinne Augustins mit der Ablösung des Willens durch den Intellekt zusammenfällt[1], so rückt unser Kirchenvater noch näher an Platon heran.

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man folgendes erwägt. Schon Platon, nicht erst der Neuplatonismus, kennt eine Stufe der Intelligenz, auf der sich das Denken zum Schauen erhebt. Der methodisch geschulte Intellekt verdichtet sich schließlich zur Intuition und schaut die ewigen Urbilder der Dinge, die sich dem Sinnenauge verschließen. Es begibt sich, daß das Unsichtbare, das wahrhaft Wirkliche, sichtbar wird und in die Erscheinung tritt — ein Gegenstand des höchsten Genusses. *Τῆς τοῦ ὄντος θέας, οἵαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ.* Rep. IX p. 582 C.

---

tur aeterna. Ibi non gustabunt, quam suavis sit Dominus, sed implebuntur et satiabuntur dulcedine mirifica; nihil eis deerit, nihil oberit, omne desiderium eorum Christus praesens implebit. — In Hartels Wiener Ausgabe sucht man diesen Text vergebens. Dagegen findet er sich in älteren Editionen, z. B. in der Ausgabe von Fell, Pearson und Dodwell, Oxford 1700, unter den opuscula vulgo adscripta Caecilio Cypriano, tom. II p. 89 (cf. MPL 189 p.1671). Die Predigt, der er entnommen ist, gehört aber, wie schon die Herausgeber bemerken (Admonitio ad lectorem p. 56, cf. MPL 189 p. 1509 f.), überhaupt nicht ins Altertum, geschweige in die voraugustinische Zeit, sondern ins spätere Mittelalter. Sie stammt von Arnold (Ernald) von Bonneval, einem Zeitgenossen, Freund und Biographen des hl. Bernhard (K. L. I 1418 f.), und ist nur durch einen unerhörten Buchhändlerstreich unter die Werke Cyprians gekommen.

[1]) Harnack, D. G. III[4] 1910. S. 121 Anm. 1.

Augustin hat gewußt, daß schon die platonische Philosophie im Hochgenuß des Schaüens gipfelt. Darum führt er einmal den Begriff der fruitio Dei unmittelbar auf Platon zurück. „Das wahre und höchste Gut nennt Plato Gott. Er will damit sagen, daß der Philosoph ein Liebhaber Gottes ist, oder, da Philosophie die Anweisung zu einem seligen Leben ist, daß, wer Gott lieb hat, im Gottgenießen (fruens Deo) selig ist“[1].

Der Neuplatonismus hat Platos Spuren aufgenommen, den Gefühlswert seiner Ideen vertieft und die platonische Stimmung ins Überschwengliche gesteigert. Der klassische Sprecher des Neuplatonismus ist Plotin. Die Glut des metaphysischen Erlebnisses hat diesen kühnen und furchtlosen Denker zu schwindelnden Höhen emporgetrieben, und die abstrakteste Spekulation verbindet sich in seinem System mit einer Fülle der Gesichte, die die weitesten Perspektiven aufschließt. Philosoph und Theologe in einer Person, hat Plotin die intellektuelle Anschauung noch einmal entdeckt und mit elementarer Kraft den Strom, der sich aus dieser Quelle ergoß, zu fesseln und auszuschöpfen vermocht. Das Ewig-Eine, zu dem sich alle Kräfte drängen, nach dem die zitternde Sehnsucht verlangt, das Weltverlorene, Weltentrückte, tritt aus seiner Verborgenheit, schlägt Hüllen und Schleier zurück und badet sich in den reinen Fluten der geläuterten Intelligenz. Es ist der Feiertag der Seele, wenn dieses Schauspiel vor sich geht.

Porphyrius hat es nur einmal, Plotin dagegen oft erlebt[2]. Der metaphysische Genuß ist die Gipfelung seiner Philosophie. In der Abhandlung über die drei ersten Hypostasen erzählt er, wie die Vernunft *(λόγος)* aus dem Weltgeist *(νοῦς)* geboren wird, ihn stetig umkreist, sich mit ihm erfüllt, ihn genießt (*ἀπολαύειν*) und so alles Höchste aus sich entwickelt[3]. Ein andermal, bei der Frage nach der metaphysischen Bedeutung des Schönen, spricht er von einer letzten Erhebung, durch die man das Intelligibele schaut, genießt und ihm ähnlich wird[4].

---

[1]) De civ. Dei VIII 8. (1, 333).

[2]) Porphyrius, Vita Plotini c. 23.

[3]) Ennead. V 1, 7 p. 489: *νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις, καὶ ὑπόστασις τὸ διανοούμενον* [cuius substantia in excogitando consistit: Marsilius Ficinus], *τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.*

[4]) Ennead. I 6, 7 p. 56: *μένων ἐν τῇ θέᾳ τοῦ τοιούτου καὶ ἀπολαῦον αὐτοῦ ὁμοιούμενος, τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ*; — Das Ewig—Eine ist bei aller Transszendenz doch nicht so unfaßbar, daß nicht ausgezeichnete, gottbegünstigte Naturen in die Lage kämen, es zu berühren: *οὐ γὰρ κεῖταί που, ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλα, ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρὸν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν* (Ennead. VI 9, 7 p. 665).

Marsilius Ficinus, der Renaissance-Philosoph und erste Herausgeber und Erklärer Plotins, hat außerdem, gewiß mit Recht, eine Reihe von Untersuchungen, die zu demselben Ergebnis kommen, ohne den Genuß geradezu auszusprechen, unter diesen Titel gestellt. So bemerkt er zur Abhandlung über die Tugend, Ennead. I 2, 6: confirmat virtutis finem esse deo frui. Und die Schlußkapitel des ganzen Werkes VI 9, 10 u. 11 hat er einfach fruitio Dei betitelt[1]. Die Flucht des Einen zum Einen *(φυγὴ μόνου πρὸς μόνον)*, von der diese letzten Kapitel handeln, führt in der Tat zum mystischen Genuß und ist selbst schon ein Stück der fruitio Dei.

An den Ideen Platos und Plotins haben sich die großen Kappadozier gebildet. Schon Origenes redet einmal sehr eigentümlich davon, daß wir, um Gottes Überfülle zu genießen, dem Evangelium treu bleiben müssen[2]. Dann redet Basilius in bewegter Sprache von dem Hochgenuß der göttlichen Schöne und der seelischen Erregung, die ihn begleitet[3]. Am kühnsten spricht Gregor von Nyssa, der feurige Platoniker, dessen Sprache, wie man mit Recht gesagt hat, die Ausdrucksformen der christlichen Mystik wesentlich bereichert hat[4]. Die Blüte des Christentums ist nach seinen Beschreibungen das Hineinwachsen in die Einheit mit Gott und das sie begleitende Gefühl einer unendlichen Expansion aller Kräfte. Er scheint der erste gewesen zu sein, wenigstens unter den großen Theologen, der den mystischen Vorgang geradezu als fruitio Dei, *ἀπόλαυσις θεοῦ*, beschrieben hat. In der ersten Homilie zum Hohenliede predigt er mit erhobener Stimme den Genuß des Göttlichen, *ᾧ μόνῳ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς γλυκύ τε καὶ ἐπιθυμητὸν καὶ ἐράσμιον· οὗ ἡ ἀπόλαυσις ἡ ἀεὶ γινομένη ἀφορμὴ μείζονος ἐπιθυμίας γίνεται, τῇ μετουσίᾳ τῶν ἀγαθῶν τὸν πόθον συνεπιτείνουσα.* In dieser Kraft haben Moses, Elias, Petrus, Paulus und Johannes gewirkt, gestrebt, sich selbst gefunden. *Οὕτως οἱ λοιποὶ πάντες, οἷς ὁ θεῖος πόθος*

---

[1]) Plotini enneades, ed. Fr. Dübner, Paris (Firmin-Didot) 1855 p. 11 und 538.

[2]) Johanneskommentar XXXII 1, 4: *ἔξω τοῦ εὐαγγελίου μὴ βαίνοιμεν, ἵνα .. τῆς τρυφῆς τοῦ θεοῦ ἀπολαύσωμεν.*

[3]) Vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum 1898 S. 161 und die daselbst mitgeteilte Stelle aus der Mönchsregel: *τοῦτο τὸ κάλλος (sc. θεοῦ), σαρκίνοις μὲν ὀφθαλμοῖς ἀθεώρητον, ψυχῇ δὲ μόνῃ καὶ διανοίᾳ καταληπτόν, εἴ που τινὰ περιέλαμψε τῶν ἁγίων καὶ ἀφόρητον τοῦ πόθου τὸ κέντρον ἐγκατέλιπεν.*

[4]) K. Holl, Amphilochius von Ikonium 1904 S. 205. — Auch W. Riedel, die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche 1898 (darin S. 66—74 ein lehrreicher, wenn auch für unsere Frage nichts austragender Abschnitt über Gregor von Nyssa) findet sich „überall an die spätere Mystik des Pseudodionys" erinnert (a. a. O., S. 71).

διὰ βάθους ἐνέκειτο, οὐδαμοῦ τῆς ἐπιθυμίας ἵσταντο, πᾶν τὸ θέοθεν αὐτοῖς εἰς ἀπόλαυσιν τοῦ ποθουμένου γινόμενον ὕλην καὶ ὑπέκκαυμα τῆς σφοδροτέρας ἐπιθυμίας ποιούμενοι (MPG 44 p. 777 B. C.)[1].

Augustin hat am Quell des Neuplatonismus gesessen, und es ist oft beschrieben worden, wie tief und nachhaltig ihn dieser Quell befruchtet hat[2]. Plotin will nicht nur nachgedacht, sondern nachempfunden seien. Augustin ist ein Meister der Empfindung gewesen. Von der manichäischen Krankheit geheilt, klammerte er sich mit heißem Bestreben an die rettende Kraft des Alleinheitsgedankens. Es konnte nicht fehlen, daß auch er von da an die Berührung mit dem All-Einen unter der Form des Genießens empfand. Schon in der Schrift vom seligen Leben (386) wird die höchste Stufe der Seligkeit als die Gegenwart Gottes im Gemüt und diese wieder als ein Genießen Gottes beschrieben (De vita beata 34). Zwei Jahre später (388) hat Augustin in der Schrift De quantitate animae den allmählichen Aufstieg der Seele zu Gott nach neuplatonischem Muster unter dem Bilde einer siebenstufigen Leiter beschrieben. Die letzte und höchste Stufe (§ 76) ist wieder der unaussprechliche Genuß, die visio et contemplatio veritatis, die mit der perfructio summi et veri boni zusammenfällt.

Augustin hat seinen Durchgang durch den Neuplatonismus in den Konfessionen selbst beschrieben. Seine Erzählung ist zugleich eine Kritik — nicht an den Zielen des Neuplatonismus, aber an dem, was er leisten kann. Die unruhige Seele will stetigen Genuß. Der wird im Neuplatonismus nicht erreicht. „Ich las die Schriften der Neuplatoniker und brachte es auch dahin, in ihrer Weise durch die körperlichen Dinge die körperlose Wahrheit hindurchzusehen. Darin fühlte ich mich bald sicher; aber ganz unsicher fühlte ich mich, wenn es an das eigentliche Genießen ging“[3]. Aus dieser tiefen Verstimmung haben ihn, nach seinem eigenen Bekenntnis, erst das Evangelium und namentlich Paulus heraus-

[1]) Nach Suicer, Thes. eccl. e patr. graec. Amsterdam 1682 I p. 459 wäre *ἀπόλαυσις* schon bei Asterius, dem Zeitgenossen des Hieronymus und Chrysostomus, eine feststehende Umschreibung für das Seelenglück in der Ewigkeit. Das ist nicht richtig oder mindestens zu viel. Asterius spricht zwar einmal in der Erklärung der Lazarusperikope (Hom. de div. et Lazaro, MPG 40, 176) von dem Genuß der Gottesfülle *(τῆς τρυφῆς ἀπόλαυσις)*, aber nebenher und ohne die Bestimmtheit, die man erwarten müßte, um an eine beabsichtigte Bereicherung der theologischen Begriffssprache zu glauben.

[2]) Vgl. L. Grandgeorge, Saint Augustin et le Néo-Platonisme. Paris 1896. — W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“ 386—391. 1908.

[3]) Certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. Conf. VII 26.

gerissen. Erst sie haben ihm die Frage beantwortet, die der Neuplatonismus offen ließ, wie es der Seele möglich wird, Gott bleibend und stetig zu genießen[1]. Kann aber auch, nach diesen Erklärungen, von einem eigentlichen Genießen Gottes nur unter Christen gesprochen werden, so bleibt es doch dabei, daß der Begriff der fruitio Dei schon bei Plotin eine feste Stelle hat, und daß die neuplatonische Vorstufe desselben für Augustin sehr wichtig geworden ist.

(2) Die biblisch-sakramentale Vorstufe.

Es ist im Eingang der Untersuchung betont worden, daß die Philemonstelle, auf die Augustin sich beruft, für die Entwicklung des Begriffs der fruitio divina nicht ernstlich in Frage kommen kann. Aber es finden sich andere Schriftstellen, an die der Begriff der fruitio Dei sich ansetzen konnte. Die Schrift macht von allen fünf Sinnen Gebrauch, um die Art der Gemeinschaft mit Gott zu umschreiben. Vom Auge: Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen (Mt. 5 8. Vgl. 1. Joh. 3 2: Wir werden ihn sehen, wie er ist)! Vom Ohr: Rede, Herr, denn dein Knecht höret (1. Sam. 3 9. Vgl. Ψ 95 7 = Hebr. 3 7: Heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket euer Herz nicht)! Vom Berührungssinn: Was wir gehört und gesehen, mit unsern Augen geschaut und mit unsern Händen betastet haben, das verkündigen wir euch (1. Joh. 1 1 u. 3)! Vom eigentlichen Gefühl: Ob sie ihn fühlen und finden möchten (Act. 17 27). Paulus hat sogar einmal den Geruch zur Vergleichung herangezogen und gesagt: Wir sind für Gott ein Wohlgeruch Christi, für die Verlornen ein Geruch von Tod zu Tod, für die Geretteten ein Geruch von Leben zu Leben (2. Kor. 2 15 f.). Auch an das Hungern nnd Dürsten nach Gerechtigkeit (Mt. 5 6. Vgl. Ψ 42 3: Meine Seele dürstet nach Gott) darf hier erinnert werden, ebenso an den Vorgang der Sättigung, von dem Ψ 17 15 spricht[2]. Endlich an den Abendmahlsspruch, der der Augustinischen Idee vielleicht am nächsten kommt, Ψ 34 9: Schmecket (LXX γεύσασθε, Vulg. gustate) und sehet, wie freundlich der Herr ist! (Vgl. 1. Petr. 2 3). Daß Augustin diesen Spruch

---

[1]) Conf. VII 27: Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum, et perierunt illae quaestiones.

[2]) Ego in iustitia videbo facies tuas, saturabor, cum evigilavero, imagine tua (Von Augustin zitiert De civ. Dei XXI 24. 2, 534 f.) — Dieser Spruch ist in der späteren altprotestantischen Dogmatik zum eigentlichen Schriftbeweis für den Satz von der fruitio Dei erhoben worden. Nach Hollaz bezeugt David in diesen Worten spem suam positam in futura Dei visione et fruitione. Duo enim dicit: 1) se Deum visurum 2) se satiatum iri imagine Dei, i. e. se solida gaudia ex intuitu maiestatis divinae percepturum esse (Examen theol. p. I c. 7 qu. 6, Ausg. v. Teller, Lpz. 1763, p. 459).

nicht verwertet hat, hängt wohl lediglich damit zusammen daß die Lateiner hier nicht fruimini, sondern gustate lasen: wodurch das Stichwort verloren ging[1].

Von dieser naiven Symbolik, die das Bild als Bild empfängt und ohne Reflexion verwendet, ist die bewußte Symbolik zu unterscheiden, die zwischen Urbild und Gleichnis schwebt und eins mit dem andern geheimnisvoll verkettet. Aus ihr stammt die Sprache der Mysterien, in denen Symbole zu Realitäten und Realitäten zu Symbolen werden — jener mystische Realismus oder realistische Mystizismus, wie wir ihn schon bei Johannes finden. „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, der bleibet in mir und ich in ihm. Wer mich isset, der wird auch leben um meinetwillen" (Joh. 6 54, 56, 57). Es wird, wohl absichtlich, nicht gesagt, wie dieses Essen zu denken ist: ob rein geistig oder geistig-sinnlich — das letzte ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, ja es ist sogar das Wahrscheinlichere; nur an einen rein sinnlichen Genuß kann wegen der lebhaft durchscheinenden Abendmahlssymbolik nicht wohl gedacht sein. Vorsichtiger spricht der Hebräerbrief von himmlischen Kräften und Gütern, die die Gläubigen zu genießen bekommen; aber auch von hier aus ist der Weg zur fruitio Dei nicht weit, wenn man mit Augustin Gott selbst als das höchste Gut empfindet[2].

Und hat nicht schon Paulus an eine fruitio implicita gedacht, wenn er 1. Kor. 11 27 die unwürdige Feier des Abendmahls als einen Frevel am Leib und Blut des Herrn bezeichnet? Die Möglichkeit wenigstens muß offen bleiben, wenn es auch wenig Sinn für die Tiefe und Hoheit paulinischen Christentums verrät, ihn um

---

[1]) Verwandt und der Augustinischen Stimmung noch näher kommend ist ψ 30 20 Vulg: Quam multa multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te! Augustin zitiert die Stelle De civ. Dei XXI 24 (2, 534) und bemerkt dazu: Sperantibus in eum perficit Deus dulcedinem suam inspirando eis caritatem suam. — Es ist bemerkenswert, daß Augustin in demselben Kapitel, auf derselben Seite, ψ 34 (33) 9 zitiert: gustate et videte, quam dulcis (nicht suavis) est Dominus.

[2]) Hebr. 6 4 und 5: *ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου . . . καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος . . . πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν.* Die Vulgata liest auch hier gustare, weshalb Augustin auf die Stelle verzichtet hat. Dagegen hat sich später Quenstedt, der altprotestantische Dogmatiker, ausdrücklich auf sie bezogen. Er leitet daraus die inchoata fruitio oder praegustatio ab: nam illud *γευσαμένους* simplicissime accipitur de *προγεύσει* seu praegustu vitae aeternae. Er beruft sich für dieses Verständnis auf Johann Gerhards Kommentar zum Hebräerbrief (Theologia didactico-polemica. Dritte Ausg. Wittenberg 1696 p. 1 c. 14 § 2 Anm. p. 550). — Von den wahren Gütern, die wir genießen sollen, da das Leben ein Schatten ist und es vor dem Tode kein Entrinnen gibt, spricht schon die Weisheitsliteratur: *δεῦτε οὖν καὶ ἀπολαύσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν* Sap. 2 6.

dieser Anschauung willen mit religionsgeschichtlicher Konsequenzmacherei auf die Stufe der primitiven Religion zurückzusetzen und zum naiven Realisten zu stempeln[1]. Aber eine Analogie mag immerhin vorliegen, und die fruitio mystica, die Paulus hier vorauszusetzen scheint, ist doch wohl die spiritualistische Fortsetzung der Linie, die mit der fruitio realis beginnt. Es ist ein Fortschritt vom Sinnlichen ins Geistige, wie wir ihn auch bei Platon finden, wenn er, im Phädrus, die Beseligung, die dem reinen Anblick der Ideen entquillt, unter den Formen dionysischen Empfindens beschreibt. Die dionysische Erhebung ist aber ein Elementargefühl, das in seinen Lebensäußerungen, Enthusiasmus und Ekstase, ursprünglich zweifellos auf ein wirkliches Genießen der Gottheit, innerhalb oder oberhalb der psychischen Sphäre, angelegt gewesen ist[2]. Spuren dieser Empfindungsart trifft man auch in der späteren und spätesten Mystik. Nach Makarius dem Großen (um 350) ist das Leben der Christen ein durchgehender Ernährungsprozeß. Die Seele wächst von dem, wovon sie ißt: entweder von dieser Welt, oder vom Geiste Gottes[3]. Nach Marsilius Ficinus will die Seele auf der höchsten Stufe Gott wirklich, nicht nur symbolisch genießen: fruitionem exigit naturalem, non imaginalem tantum[4]. Das (mystische) Organ dieses Genießens ist eine erhöhte Sinnlichkeit, die sich zur Intelligenz verhält, wie diese zu den niederen Sinnen. Deus meliori modo quam cognoscendo se fruitur, et qui Deo fruuntur, per unitatem intellectu superiorem Deo fruuntur[5]. „Gott genießen heißt Gott berühren, nicht äußerlich, sondern so, daß man ganz und gar in ihn

---

[1]) Wie Albrecht Dieterich tut oder wenigstens zu tun scheint, in seiner Mithrasliturgie 1903 S. 106.

[2]) E. Rohde, Psyche II² 1898 S. 19 ff. — Dieterich, a. a. O. S. 100: „Daß der Mensch sich mit einem Gotte vereinigen kann dadurch, daß er ihn oder Stücke von ihm ißt, bewährt sich immer wieder als ein uralter, aus der Tiefe ursprünglichster religiöser Anschauung empordrängender Glaube". — Eine moderne Umstimmung desselben Gedankens bei Novalis: Alles Genießen, Zueignen und Assimilieren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung. Alles geistige Genießen kann daher durch Essen ausgedrückt werden. — In der Freundschaft ißt man in der Tat von seinem Freunde oder lebt von ihm. Es ist ein echter Tropus, den Körper für den Geist zu substituieren . . . Die körperliche Aneignung ist geheimnisvoll genug, um ein schönes Bild der geistigen Meinung zu sein (Fragmente. In Hesses Ausgabe der Werke des Novalis Bd. 3 S. 79 f.).

[3]) *Ὁ γὰρ χριστιανισμὸς βρῶσίς ἐστι καὶ πόσις· καὶ ὅσον τις ἐσθίει ἀπ' αὐτοῦ, ἐκ τῆς ἡδύτητος ἐπὶ πλεῖον ἐρεθίζεται ὁ νοῦς ἀκατάσχετος καὶ ἀκόρεστος ὑπάρχων καὶ ἀπλήστως ἐπιζητῶν καὶ ἐσθίων* hom. 18, 13 (MPG. 34 p. 632). — *Ἐκεῖθεν γὰρ τρέφεται ψυχή, ἔνθα καὶ ἐσθίει, ἤτοι ἐκ τοῦ αἰῶνος τούτου, ἤτοι ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* hom. 31, 5 (MPG 34 p. 732).

[4]) Comm. in Plot. ennead. VI 9, 9. In der Pariser Plotin-Ausgabe 1855, S. 537.

[5]) Zu V 6, 6. S. 344.

versinkt, göttlich erregt und Gott selber wird: wie der, der eine Speise ißt, endlich selbst die Speise wird“[1]. — Ähnlich hat Angelus Silesius in seiner derben Art gedichtet:

Wenn du vergöttet bist, so ißt und trinkst du Gott,
Und dies ist ewig wahr, in jedem Bissen Brot![2]

Die eigentümliche Verschmelzung des Geistigen und des Sinnlichen, die von Johannes ausgegangen ist, pflanzt sich über die Abendmahlsstimmung der Apostellehre (c. 9 u. 10) und des Ignatius (*φάρμακον ἀθανασίας* Eph. 20) zu Origenes und Gregor von Nyssa fort. Es ist sehr lehrreich zu sehen, wie diese entschiedenen Spiritualisten das Ideelle materialisiert und als ein Sinnliches höherer Ordnung in Kraft gesetzt haben. An der Klangfarbe ihrer Empfindungen wird die schwebende Stimmung dieser realistischen Mystik besonders deutlich. Das Sinnliche blitzt überall durch; aber es wird auch klar, daß es keineswegs das Ganze ist, daß es nie aufhört, Symbol zu sein, und als Symbol empfunden zu werden: wie etwa Lessing empfunden haben mag, als er den Gedanken faßte, daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein könnten, oder Goethe, als er, im westöstlichen Divan, einen Allsinn statuierte, der sich über die bekannten fünf Sinne erhebt und ihnen als Übersinn zugeordnet ist[3].

Durch Origenes erhalten wir noch ein für die Genesis dieser Vorstellungsart wichtiges Moment, das vielfach übersehen wird: daß das Medium, durch welches sie ins Christentum eindrang, nicht der genuine Platonismus, sondern das platonisierte und platonisierende Spätjudentum gewesen ist, das von sich aus, und nicht erst durch äußeren Anstoß, zu diesen Spekulationen kam. Origenes hat sich ausdrücklich auf die Weisheit Salomos berufen.

Die Theorie der erhöhten Sinnlichkeit, die er in seinem Johanneskommentar entwickelt (XX 43, 405 f.), hat folgende Gestalt. Wie es Empfindungsorgane für das Sinnliche gibt, so muß es auch Empfindungsorgane für das Übersinnliche, Geistige, Göttliche geben. Dem körperlichen Geschmacks- und Gesichtssinn *(γεῦσις καὶ ὅρασις)* entspricht ein seelisches Organ, durch das wir die geistigen Subsistenzmittel mit einer bestimmten Qualitätsempfindung genießen

[1]) Frui Deo non tam est videre quam tangere, nec id quidem extrinsecus, sed penitus illabi ac divinitus affici efficique Deum, sicut qui et alimento vescitur, tandem efficitur alimentum. Zu VI 9, 9. S. 537.

[2]) Cherubinischer Wandersmann II 120. Ausg. v. Rosenthal 1862 S. 41.

[3]) Das Lessingsche Fragment ist abgedruckt in Lachmanns Ausgabe Bd. XI 1839 S. 458 ff. — Lessing ist zu dieser Spekulation durch Leibniz und Bonnet angeregt worden. — Zu Goethes Allsinn vgl. das Gedicht „Höheres und Höchstes“ 1818. Jubiläumsausgabe 5, 126 f. — Auch Augustins sensus interior, qui et ipse rectissime dicitur sensus (De quant. animae 70) gehört in diesen Zusammenhang.

und aufnehmen *(ψυχῆς δύναμις γευστικὴ καὶ ἀντιληπτικὴ τῆς ποιότητος τῶν νοητῶν τροφῶν)*. Also, fährt Origenes fort, ist der Herr, das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, genießbar *(γευστός)* — Nährmittel der Seele[1].

Ganz ähnlich hat Gregor von Nyssa gesprochen. In seinen Predigten über das Hoheljed redet er wiederholt von jener seelisch-geistigen Berührung mit Gott *(αἴσθησις, ἁφὴ τῆς ψυχῆς, νοητὴ ἁπαφή)*, die über alle Begriffe hinausgeht. Auch er spricht von seelischen Kräften und Bewegungen *(ψυχικὰ κινήματα καὶ ἐνεργήματα)*, durch die wir das Geistige mit derselben Bestimmtheit schmecken, fühlen, innewerden, berühren *(ἐφάπτεσθαι)*, wie das Körperliche durch die niederen Sinne[2].

In diesen Spuren ist Cyrill von Jerusalem weitergegangen. Er hat die überlieferte Spekulation im sakramentalen Sinne fortgebildet. Realistischer als Origenes, der übrigens schon wegen der sakramentalen Erklärung der vierten Bitte des Vaterunsers in die Vorgeschichte der fruitio Dei gehört, hat Cyrill die Idee der fruitio divina aus der Abendmahlsstimmung heraus entwickelt. Er erinnert seine Katecheten daran, daß sie durch die Teilnahme an den göttlichen Mysterien Leib- und Blutgenossen Christi *(σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ)* werden, und daß jeder Abendmahlsgast ein Christophorus ist[3].

Die Stimmung Cyrills hat Macarius Magnus, der ägyptische Mystiker († 391), ausgeschöpft und präzisiert. Er hat gesagt, was Cyrill in Bezug auf die Abendmahlsfeier umschreibend angedeutet hat: der Sinn der Handlung ist *γεῦσις θεοῦ*[4]. Wer von den geistlichen Dingen redet, ohne sie genossen zu haben, spricht wie ein Mann, dem Empfindung versagt ist, von der Süßigkeit des Honigs[5]. Macarius ist der zweite vor Augustin, der den solennen Begriff der fruitio Dei hat[6].

---

[1]) *Τρόφιμος ὢν τῇ ψυχῇ*: wie in der Mystik des Nicolaus Cabasilas. Vgl. die Schrift De vita in Christo I 25 (hrsg. von W Gaß 1849, S. 9): *τροφεὺς ὢν καὶ τροφὴ ἐστι, καὶ αὐτὸς μέν ἐστιν ὁ παρέχων τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, αὐτὸς δέ ἐστιν ὃ παρέχει.*

[2]) Hauptstelle In cant. cant. hom. I MPG 44 p. 780 C. D. — Vgl. p. 777 C, 1000 B. Vita Mosis, ibid. p. 301 A. — Ebenso spricht Makarius der Große von *πέντε λογικαὶ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς* hom. 4, 7 (MPG 34 p. 478).

[3]) Catech. myst. IV 1: *καταξιωθέντες τῶν θείων μυστηρίων σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ γεγόνατε* (ed. Reischl und Rupp II 1860 p. 372). — Ibid. IV 3: *ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. οὕτω καὶ χριστόφοροι γινόμεθα* (p. 374).

[4]) Vgl. W. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas 1849 S. 55.

[5]) *Οἱ οὖν λόγους πνευματικρούς λαλοῦντες ἄνευ τῆς γεύσεως, τοιούτῳ τινὶ ἐοίκασιν . . . ὥσπερ ἵνα τις λαλήσῃ περὶ μέλιτος ὅτι γλυκύ ἐστι, μὴ γευσάμενος δέ, οὐκ οἶδε τὴν δύναμιν τῆς γλυκύτητος* hom. 18, 12 (MPG 34 p. 632).

[6]) *Ὁ θεὸς . . . διὰ χρηστότητα ἄφραστον . . . ἐξομοιεῖ ἑαυτόν, σωματοποιῶν*

Schließlich ist noch daran zu erinnern, daß die Vorstellung von einem Realgenuß himmlischer und göttlicher Dinge auch aus den Phantasiedichtungen der Apokalyptik entspringen konnte. Wir haben den Beweis bei Irenäus, der, in dem eschatologischen Stück seines Ketzerwerkes (Adv. haer. V 28, 1), von dem göttlichen Logos spricht, der jedem seine Stätte erwirkt: den einen einen Platz im Licht, wo sie die Güter des Lichtes genießen *(ἀπολαύειν)*, den andern einen Platz in der Finsternis, wo sie die Schrecken der Finsternis zu tragen haben. In diesem Sinne gehört auch die Apokalyptik in das Quellgebiet der fruitio Dei, und die christliche Eschatologie knüpft an älteste Traditionen an, wenn sie, seit Thomas, die fruitio divina als das Endziel der erlösten Menschheit beschreibt.

B. Die Bedeutung des Begriffs bei Augustin.

Die Frage, was Augustin unter dem Begriff der fruitio Dei gedacht und empfunden hat, ist nicht mit einer kurzen Formel zu beantworten. Schon die Vielheit der bildenden Elemente, die wir als voraugustinisch nachgewiesen haben, und deren keines bei Augustin ganz fehlt, macht eine runde Antwort unmöglich. Es kommt hinzu, daß Augustin, wie hier noch einmal betont werden muß, sich mit der Zusammenfassung des Vorhandenen keineswegs begnügt hat, sondern in der Substantiierung dieses Begriffes sprachbildend und schöpferisch gewesen ist.

Wenn man alle Momente überschaut, die für Augustin in Frage kommen, so stößt man zuletzt auf zwei Elementarformen, die begrifflich nicht weiter vermittelt sind und nur durch die Identität der Stimmung zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen werden. Diese beiden Elementarformen sind

(1) der dialektische Typus,
(2) der spezifisch mystische Typus.

(1) Der dialektische Typus.

Die dialektische Ausprägung der fruitio divina ist Augustins ursprünglichstes Werk. Er hat sie nirgends vorgefunden, sondern hat sie aus eigener Kraft vollzogen. Er selbst läßt uns in das Werden seiner Begriffsbildung hineinsehen. Das Problem, das ihm den Anstoß gegeben hat, ist die planmäßige, übersichtliche und erschöpfende Gliederung des biblisch-dogmatischen Stoffes gewesen.

κατὰ χώρησιν, ταῖς ἁγίαις καὶ ἀξίαις πισταῖς ψυχαῖς . . . ἵνα αἴσθωνται αὐτοῦ τῆς γλυκύτητος καὶ τοῦ φωτὸς τῆς ἀῤῥήτου ἀπολαύσεως αὐτῆ πείρᾳ ἀπολαύσωσιν hom. 4, 11 (MPG 34 p. 480). — Vgl. überhaupt das schon genannte Werk von J. Stoffels, die mystische Theologie Makarius des Ägypters 1908, das aber gerade über fruitio divina auch bei Makarius nur indirekt unterrichtet.

Es galt, ein festes, materielles Prinzip für die Einteilung der theologischen Erkenntnisobjekte zu gewinnen. Augustin hat dieses Problem in seiner Art in dem ersten Buche der Schrift von der christlichen Wissenschaft[1] abgehandelt. Man könnte dieses erste Buch auch eine Einführung in das Wesen des Christentums nennen; denn es ist eine Antwort auf die Frage, was man haben und wissen muß, um ein Christ zu sein. Die Frage nach dem, was man haben muß, um ein Christ zu sein, beantwortet Augustin mit den stolzen Worten: Wer Glaube, Liebe, Hoffnung hat, hat alles, was ein Christ bedarf. Glaube, Liebe, Hoffnung sind die Kraft des Christen und das Wesen des Christentums[2].

Inzwischen haben wir die Schrift, und um die Schrift mit Gewinn zu lesen, muß man wissen, daß sie zwei Klassen von Objekten enthält: res und signa, Realitäten und Symbole[3]. Die Realitäten zerfallen wieder in zwei Gruppen: in Dinge, die zu genießen sind, und in Dinge, die nur zu gebrauchen sind. Zu genießen sind nur die Dinge, an denen die Seligkeit hängt, und zwar die ewige Seligkeit. Alles übrige ist nur zu gebrauchen, gleichviel, wie hoch wir es bewerten[4]. Genuß und Gebrauch sind die beiden möglichen Formen der Hingebung, der Genuß die unbedingte, der Gebrauch die bedingte. Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam, uti autem, quod in usum venerit, ad id quod amas, obtinendum referre (de doctr. christ. I 4). Oder kürzer: frui = diligere propter se, uti = diligere propter aliud[5]. Für den Christen kann nur ein unsichtbares Gut Gegenstand des Genusses sein. Dieses unsichtbare Gut ist der ewige Gott, in seiner Entfaltung zur Trinität[6].

Der also bestimmte Begriff des Genießens ist auf analytisch-methodischem Wege gewonnen, und er darf dialektisch heißen, da er ein urteilsbildender, unterscheidender und abgrenzender Begriff ist, und da die Kunst der richtigen Distinktionen zur Dialektik gerechnet wird. Der gemeinsame Oberbegriff für Genuß und Gebrauch ist der Besitz des Dinges. Genuß ist der bleibende,

[1]) So, und nicht ‚Von der christlichen Lehre' ist nach dem Inhalt des ganzen Werkes der Titel De doctrina christiana zu übersetzen. — Das erste Buch ist um 397 geschrieben.

[2]) De doctr. christ. I 39 und 40,

[3]) Ibid. I 2: Omnis doctrina vel rerum est vel signorum.

[4]) I 3.

[5]) I 22. — Vgl. De civ. Dei XI 25 (1, 496): Ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus.

[6]) I 5: Res igitur, quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus est. — I 10: Fruendum est rebus, quae aeternae et incommutabiles sunt, ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem perveniamus. — I 33: Fruendum non est nisi trinitate, id est summo et incommutabili bono. — De div. 83 quaest. 30: Fruendum est rebus invisibilibus.

Gebrauch der vorübergehende Besitz. Der Genuß setzt die Existenz eines Selbstzweckes voraus, wie der Gebrauch sich auf Dinge bezieht, die eines Eigenwertes ermangeln.

Der dialektische Begriff des Genießens ist demnach ein normativer Begriff, ein Urteil über den Wert der Dinge. Und indem er die ungeteilte Hingebung ausspricht, mißt er zugleich mit scharfen Linien das Reich der Gegenstände aus, denen man sich völlig hingeben darf und völlig hinzugeben hat; denn Recht und Pflicht sind in dieser Betrachtung untrennbar mit einander verbunden. Nur ein unbedingtes Gut rechtfertigt ein unbedingtes Streben, und umgekehrt muß ein unbedingtes Streben, wenn es nicht plan- und ziellos werden soll, ein unbedingtes Gut erfassen. Das findet sich nirgends in der Welt, wo alles unter dem Gesetz der Veränderung steht, sondern allein in der Überwelt, die das Ewige, Bleibende, Unveränderliche in ihren Kreis geschlossen hat[1]. Sie allein darf genossen werden, und wir verstehen jetzt, was es heißt, wenn von den Gotteskindern gesagt wird, daß sie die Welt gebrauchen, um Gott zu genießen[2]. Sie übersehen das Maß und den Wert der Dinge und richten ihr Leben darnach ein, sie sehen die Welt mit Gottes Augen und gehen durch die Welt hindurch mit der Kraft und dem Willen, sie so lange zu dulden, bis der Tag erscheint, wo es ihnen gegeben sein wird, sie abzuschütteln und sich ganz mit Gott zusammenzufassen. In diesem Willen verdichtet sich das Wertgefühl zur sittlichen Handlung, Kraft und Tat, zum Selbstbeweis des Christentums. Wie die Kinder der Welt sich selbst widerlegen, indem sie die umgekehrten Maßstäbe anwenden und Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen[3].

Gebrauch und Genuß sind Weltbegriffe, die das Reich der irdischen und der himmlischen Dinge umspannen. Die Erziehung zu beiden im Sinne des Christentums ist die hohe Schule des Menschengeschlechts. Wer richtig gebraucht und richtig genießt, gibt beiden Welten, was ihnen gebührt, und zeigt dadurch an, daß er wert ist, ein Erden- und Himmelsbürger zu sein. Wer dieser Ordnung widerstrebt und sie ins Gegenteil verkehrt, wer die Überwelt gebraucht, um die Welt zu genießen, kommt nie zu Gott nnd wird mit der Welt zugrunde gehen.

---

[1]) Die Gegenüberstellung von uti und frui bedeutet also zugleich die „Aufhebung der Selbstwertigkeit aller innerweltlichen Güter und ihre Beziehung auf den Dienst für überweltliche Güter“ (E. Troeltsch, im Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 26 S. 323 Anm.).

[2]) Vgl. die Stellen aus dem ‚Gottesstaat‘ am Anfang dieser Untersuchung. — Auch der Gebrauch der Welt durch die Gotteskinder ist nach 1. Kor. 7 31 ein beschränkter: mundo utuntur tamquam non utentes (De civ. Dei I 10. 1, 18).

[3]) De div. 83 quaest. 30: Omnis humana perversio est . . . fruendis uti velle et utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti.

(2) Der spezifisch mystische Typus.

Mit dem Neuplatonismus ist die mystische Stimmung in Augustin entbunden worden, und ihre Kraft erfaßte ihn so stark, daß er sie bis ins höchste Alter immer wieder gesucht und gefunden hat. Die Sprache der Mystik ist die Sprache der gottverklärten, gottbegabten, Gottes Kraft genießenden Seele. Diese Sprache hat Augustin gesprochen, wenn er sein Innerstes enthüllte. Und er konnte sie modulieren; denn er war ein Meister des Wortes.

So empfängt der Begriff der fruitio divina einen spezifisch mystischen Gehalt. Der Gottesgenuß ist die sinnlich-übersinnliche, in Wonnegefühlen der Lebensfülle und Selbstentschränkung aufstrahlende Berührung mit dem Göttlichen. Dieses Erlebnis ist wieder in sich verschiedener Grade und Abstufungen fähig. Je nach Temperament und Charakter wird es bald mehr unter der Form des apollinischen, bald mehr unter der des dionysischen Genusses empfunden. Der apollinische Genuß ist quietistisch und bewegt sich im Element der Kontemplation. Der dionysische Genuß ist ekstatisch und bewegt sich im Element des Exzesses. Die Kraft der apollinischen Stimmung ist die ewige Schönheit Gottes, die alle Sehnsucht zur Ruhe bringt. Der Stachel der dionysischen Empfindung ist die heimliche Süßigkeit Gottes, die das Verlangen ins Grenzenlose steigert.

Der Grundton der augustinischen Mystik ist zweifellos die apollinische Stimmung. Wenn er Gott genießt, so ist es die überirdische Lichtfülle, die sich in seine Seele ergossen hat, bis sie selbst ganz Licht geworden ist. Ein Schönheitseindruck erhabenster Art, mit dem Endziel der innigsten Selbstverklärung, ist der Gehalt des apollinischen Genusses, wie Augustin ihn selbst beschrieben hat[1].

Aber er kennt auch die dionysische Empfindung; nur daß das exzessive Element durch die Gegenwirkungen einer unbezwinglichen Ehrfurcht beständig begrenzt und gebunden ist. Dionysisch empfunden sind viele Stellen aus den Konfessionen. Er spricht von dem Hunger der Seele nach Gott und ihrer Sättigung durch Gott[2]. Gott ist das Brot und die Speise der Seele: cibus sum grandium; cresce

---

[1]) Fruendum est honestis ... Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem (de 83 quaest. 30). Incommutabilis et ineffabilis pulchritudo, cuius sancto amore angeli inardescunt (De civ. Dei IX 22. 1, 397). — „Dieses Genießen hängt mit dem Gedanken der „Schönheit" Gottes ... aufs engste zusammen" (Harnack, D. G. III⁴ 1910 S. 118). — Vgl. Loofs, D. G.³ 1906 S. 354.

[2]) Fames mihi erat intus ab interiore cibo te ipso, Deus meus (Conf. III 1) — Fruens te cibo, qui non corrumpitur (IV 1) — Ecce ubi est, ubi sapit veritas (IV 18).

et manducabis me [1]! Augustin hat Augenblicke gekannt, wo seine Seele Gott so genoß, daß sie ihn ganz sich assimilierte, wo das Göttliche, sonst so hoch und fern, sich in die Seelensubstanz verwandelte [2]. Er hat die Süßigkeit Gottes geschmeckt [3]; er preist Gott als Spender innigsten Behagens [4]. Und wie er bereit gewesen ist, mit Methodius zu sagen, daß jeder Christ ein Christus sei oder ein Christus werden solle [5], so mag er der erste gewesen sein, der den Begriff der geistlichen Seelenlust ausgesprochen und in Kraft gesetzt hat [6].

Faßt man alle Beziehungen zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat. Unter „Genuß" versteht Augustin den ungeteilten Besitz des Göttlichen. Im dialektischen Sinne spricht der Begriff nur das Recht und die Pflicht der völligen Hingebung aus, ohne die Art derselben näher zu bestimmen. Daß Augustin den mystischen Weg nicht für den einzig möglichen gehalten hat, beweist ein schönes Wort aus de doctrina christiana (I 10), wo er sagt, daß wir uns bono studio bonisque moribus, also durch das Medium des sittlichen Lebens, Gott fortschreitend nähern und mindestens an die Schwelle des Genusses gelangen. Im mystischen Sinne bedeutet „Genuß" entweder die Gegenwart Gottes in der Kontemplation — und dies ist die Regel bei Augustin — oder ein seliges Schwelgen in Gott, wo jedes Distanzgefühl verschwindet und der Exzeß im Anzug begriffen ist.

C. Die Nachgeschichte.

Die Nachgeschichte zerfällt in zwei Teile, in die Geschichte des dialektischen Typus und in die Geschichte des mystischen Typus. Die Geschichte des dialektischen Typus beginnt mit Petrus Lombardus und fällt seitdem mit der Geschichte der Scholastik zusammen. Petrus Lombardus hat das architektonische Gerüst zu seinem be-

---

[1]) Conf. VII. 16. — Vgl. I 21: Deus lumen cordis mei et panis oris intus animae meae.

[2]) Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae: sed tu mutaberis in me (VII 16). — Umgekehrt Meister Eckhart: Die leibliche Speise, die wir in uns nehmen, die wird gewandelt in uns; aber die geistliche Speise, die wir empfangen, die wandelt uns in sich (5. Predigt; bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker II 1857 S. 31).

[3]) Tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura (Conf. II 1). — Dulcedo Dei (Ench. 112). — Omnes deliciae Deus erit (De cat. rud. 47).

[4]) Deus suavitatis intimae largitor (De civ. Dei XI 25. 1, 497).

[5]) Omnes unctos eius chrismate recte christos possumus dicere (De civ. Dei XVII 4. 2, 211). — Cf. XX 10 (2, 433): sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma.

[6]) Spiritalis voluptas (De civ. Dei XVII 20. 2, 250).

rühmten Sentenzenwerk aus Augustin entnommen. Unter Berufung auf Augustin teilt er den abzuhandelnden Lehrstoff in Realitäten und Symbole und bespricht in den ersten drei Büchern seines Werkes die Realitäten: Gott, Welt, Mensch und Christus, im vierten die Symbole, d. i. die Sakramente. Die Realitäten teilt er, wieder wie Augustin, in Dinge, die zu genießen sind, und in Dinge, die nur zu gebrauchen sind[1].

Nach diesem Schematismus behandelt das erste Buch die Gotteslehre mit Einschluß der Trinität (de mysterio trinitatis) — durchaus im Sinne Augustins, der, wie wir gesehen haben, die trinitarische Gottheit als den eigentlichen und einzigen Gegenstand des Genießens bezeichnet[2]. Im zweiten und dritten Buch werden die Dinge abgehandelt, die zu „gebrauchen" sind: im zweiten Buche Welt und Mensch (de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus), im dritten Buche das christologische Dogma (de incarnatione verbi).

Schon dieser flüchtige Überblick zeigt deutlich, daß die Begriffe uti und frui — wieder im Einklang mit Augustin — in diesem Aufbau rein dialektisch verwendet sind. Sie erscheinen als Fach- und Kunstausdrücke, die zu methodischen Zwecken gebildet sind, ohne Rücksicht auf das Leben der Religion. Das sieht man besonders an der Christologie, die nach diesen Bestimmungen in die Dogmatik zweiter Ordnung fällt, während doch Christus, mindestens in seiner trinitarischen Würde, in die Dogmatik erster Ordnung gehört. Die Folge ist die, daß, indem man durch den Zwang der Begriffe genötigt war, die Christologie zu teilen, das christologische Dogma zerstückelt wird und außerdem noch in die Nachtbeleuchtung des subordinatianischen Scheines rückt[3].

[1]) Sent. l. I dist. 1.

[2]) De doctr. christ. I 5.

[3]) An dem Christusproblem wird die Grenze der Augustinischen Begriffsbildung deutlich. Sie will den biblisch-dogmatischen Stoff nach festen Prinzipien erschöpfend gliedern. Aber ist ihr das wirklich gelungen? Daß Christus als die zweite Person der Trinität zu den Werten erster Ordnung gehört, ist zweifellos und wird von Augustin ausdrücklich bestätigt: res, quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus est (De doctr. christ. I 5). Ebenso klar ist der andere Punkt, daß Welt und Mensch Werte zweiter Ordnung sind. Auch der Mensch hat einen absoluten Wert nur um Gottes willen: omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum (I 27). Die Hingebung an einen Menschen um des Menschen willen ist wider den Geist und — den Buchstaben der Schrift (I 33). Aber wie steht es um Christus? Ist er nur innerhalb seiner trinitarischen Erscheinung zu „genießen", oder auch außerhalb derselben? Gibt es überhaupt eine Seite an ihm, die uns berechtigt (und verpflichtet), ihn nur zu „gebrauchen"? Augustin scheint die Frage zu verneinen: „Wer mich siehet, der siehet den Vater" (vgl. I 34). Eine runde Antwort in seinen Begriffen hat er nirgends gegeben. Er hätte es auch schwerlich gekonnt, oder er müßte einen Christus, der zu „genießen" ist, und

Das Werk des Lombarden ist ein klassisches Buch geworden und hat durch sein ungemeines Ansehen die Augustinischen Distinktionen selbst zu klassischer Bedeutung erhoben. Alle Scholastiker, die nach dem Lombarden geschrieben haben, halten sich an diese Einteilung und pflanzen die Augustinischen Kategorien fort. In den Begriffen uti und frui ruht das Fachwerk der ganzen mittelalterlich-katholischen Dogmatik.

Auch Luther hat anfangs in diesen Begriffen gedacht, wie der neu entdeckte Römerbrief-Kommentar beweist. Wir heben unter den zahlreichen Stellen eine heraus, die besondere Beachtung verdient. Es ist die eigenartige und geistreiche Erklärung von Rm. 8 20: vanitati creatura subiecta est. Das Elend der Welt besteht nämlich, nach Luther, keineswegs in dem Fluch der Vergänglichkeit, sondern — in der perversa fruitio durch den Menschen, der sie genießt, anstatt sie zu gebrauchen, und dadurch die Natur beleidigt und sich selbst zugrunde richtet. Creatura fit ... vana, mala, noxia, quod opinione et erronea aestimatione et fruitione perversa ab homine reputatur altius quam revera est ... Huic ergo vanitati subiecta est creatura, sicut fenum in se res bona et non vana est, iumentis bonum, necessarium et utile, sed homini ad cibum vanum et inutile, et si in cibum hominis sumeretur, altius et dignius haberetur quam est sua natura [1].

Die sehr viel reichere Geschichte des mystischen Begriffs der fruitio divina beginnt, im Abendlande, mit Scotus Erigena. Scotus ist Platoniker und hat die platonische Form des Genusses vielleicht am reinsten und eindrucksvollsten gepflegt. Alles Ekstatische liegt ihm fern. Ruhig, wie der Strom seines Denkens, fließt auch seine Mystik dahin. Sein höchster Genuß ist die Erleuchtung der Seele durch Gott, die er als ‚Theophanie' bezeichnet [2]. Sein Element ist die Kontemplation: in contemplatione veritatis beatorum felicitas constituitur [3]. Der Lohn, die Seligkeit und Freude, die er

einen, der nur zu „gebrauchen" ist, unterschieden haben: wovor sein lebendiges Christentum ihn denn doch wohl geschützt haben würde. Die theoretische Schwierigkeit wird dadurch freilich nicht aufgehoben und nur insofern verdeckt, als Augustin das dahinter ruhende Problem gar nicht empfunden hat, so wenig wie die Scholastiker, die in seinen Spuren gehen.

[1]) Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, hrsg. von J. Ficker, 1908, 2. Bd. Scholie, p. 200. — Vgl. außerdem p. 189: Prudentia carnalis est ... quae se ipsa fruitur et aliis omnibus utitur, etiam ipso Deo. — P. 190: das Verzeichnis der Dinge, quae sunt obiecta inordinatae fruitionis. — P. 201: Qui Deum cognoscunt, ipsi etiam res non vane, sed vere cognoscunt, utentes eis, non autem fruentes. — Ferner p. 137, p. 185.

[2]) Vgl. Th. Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena 1860 S. 200—210.

[3]) De div. nat. V 36 (MPL 122 p. 963 C).

sich vom Herrn Jesus erbittet, ist die reine, durch keinen Irrtum getrübte Erkenntnis seiner göttlichen Worte[1]. Wahre Erkenntnis aber führt zur produktiven Kontemplation, in der wir die Kraft des Göttlichen genießen. Die ungestörte Betrachtung des Ewigen und der durch sie gestiftete wesenhafte Zusammenhang mit Gott ist Quell und Inhalt aller Freuden, die die vollendeten Geister im Himmelreich genießen werden[2].

Der nächste originale Geist, der die fruitio mystica gepflegt hat, ist Hugo von St. Viktor (1097—1141)[3]. Er hat sich auch als Dialektiker einen bedeutenden Namen gemacht. In seinen theologischen Hauptwerken, der Summa und den ‚Geheimnissen des Glaubens', steckt eine begriffliche Kraft und Schärfe, die manchmal an Schleiermacher erinnert. Aber in seiner persönlichen Frömmigkeit fühlte er sich zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt. Vom Denken zum Sinnen, vom Sinnen zum Schauen — cogitatio, meditatio, contemplatio — das ist die berühmt gewordene Stufenleiter zu Gott, die er zuerst in dieser Form beschrieben hat, und die dann unzählige Male wiederholt worden ist[4]. Daneben kennt er auch einen vierteiligen Weg: vom Erkennen zur Liebe, von der Liebe zum Besitz, vom Besitz zum Genuß: Deus fecit rationalem creaturam, ut intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur[5].

---

[1]) O domine Jesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum spiritum inspirata sunt, intelligam (De div. nat. V 38. MPL 122 p. 1010 B).

[2]) Domini contemplatione frui (de div. nat. V 36 p. 981 A). — Dei participatione frui (Idid. V 38 p. 1015 D). — Fruentur electi sui excelsitudine deificationum ultra omnem naturam specialiter (V 38 p. 1015 B). — Sunt quaedam materiae copiosissimae laudis, aeterni gaudii, quibus qui in Deum transeunt, fruuntur (V 35 p. 955 C).

[3]) Wie tief die Idee der fruitio divina schon vor der Blüte der mittelalterlichen Mystik in den Gemütern Wurzel gefaßt hat, zeigt u. a. Anselm. Er hat dem Lobpreis der fruito Dei das ganze 25. Kapitel seines Proslogiums gewidmet. Im Monologium (c. 70) hält er darauf, daß die suchende Seele, die sich in Sehnsucht und Verlangen nach dem höchsten Gut verzehrt, dasselbe schließlich zum Genuß und zwar zu dauerndem Genuß empfängt. Nihil verius quam quod omnis anima rationalis, si, quemadmodum debet, studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat.... Utrum autem ea sine fine fruatur, dubitare stultissimum est.

[4]) Vgl. den Eingang des Kohelet-Kommentars u. A. Liebner, Hugo von St. Viktor und die theologischen Richtungen seiner Zeit 1832 S. 310 ff.

[5]) Summa sent. tr. II c. 1. (MPL 176 p. 79). — Dieselbe Reihenfolge findet sich wieder bei — Malebranche, dem Religionsphilosophen aus der Schule Descartes': penser, aimer, posséder, adorer, jouir. Nous naissons ... tout à fait indignes de penser à Dieu, de l'aimer, de l'adorer, de jouir de lui (Entretiens sur la métaphysique IV 17, opp. ed. J. Simon 1846 I 104). Il faut

Und je mehr er sich in den Genuß vertieft, um so brennender wird die Flamme seiner Rede. Es dringt eine heftige Sinnlichkeit ein, der das Schauen nicht mehr genügt, wenn sie nicht gleichzeitig schmecken und fühlen und — riechen kann. Das ist die Art der neu entdeckten Gottesliebe. Liebe ist die höchste Weisheit. Durch die Liebe schmecken wir Gott, und indem wir ihn schmecken, erkennen wir ihn, wie der Psalmist sagt: Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist. Oder noch kühner: Der heilige Geist erfüllt unser Gemüt mit einer ungewohnten Freude, und wir sind begierig, dasjenige zu schmecken, dessen Geruch uns schon so erquickt [1]. Deum per desiderium quaerere, per cognitionem invenire, per gustum tangere ist die Freude der Seligen [2].

Von dieser zudringlichen Gottesliebe hat Scotus Erigena nichts gewußt. Um so mehr weiß der heilige Bernhard davon. Das Feuer der Gottes- und Jesusliebe glüht und brennt in seiner Seele, daß sie sich reckt und dehnt und mit klammernden Organen nach dem Höchsten greift, um es an sich zu ziehen, es in sich zu hegen und seine Reize auszukosten.

Freilich auch Bernhard kann so sprechen, daß der Widerwille verschwindet und nur der Eindruck einer ungewöhnlichen Kraft der Empfindung in der Seele des Hörers zurückbleibt. In einer vielbesprochenen Predigt zum Allerheiligenfeste redet er von der fruitio mystica wie ein echter Platoniker. Der Gottesgenuß, zu dem wir berufen sind, wird darin bestehen, daß wir Gott sehen in allen Dingen, daß wir ihn in uns selber tragen, und, was das Höchste und Süßeste ist, in das innere Leben der Trinität hineinsehen und die Glorie desselben ohne Verschleierung mit dem reinen Auge des Herzens schauen [3]. Auch ist zu Bernhards Lob zu sagen, daß selbst der abgründige Genuß, in den er schließlich versinkt, nur die Form der selbstlosesten Gottesliebe ist, zu der sich der Mensch erheben soll. Gustato quam suavis est Deus, transit homo ad illum gradum, ubi ... oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum (De dil. deo 15, 39 MPL 182 p. 998).

---

aimer Dieu pour le posséder et jouir de lui (Traité de l'amour de Dieu, ibid. p. 553). — Ob Malebranche Hugo gelesen hat? Die Übereinstimmung ist so auffallend, daß die Vermutung nahe liegt.

[1]) Die Stellen sind aus dem dritten Buch der Schrift De arca morali. — Bei Liebner, a. a. O. S. 296 oben, 298 Mitte.

[2]) De arca morali I 4 (MPL 176 p. 632).

[3]) Tripliciter, fratres, in aeterna illa et perfecta beatitudine fruemur Deo, videntes eum in omnibus creaturis, habentes eum in nobis ipsis et (quod his omnibus ineffabiliter iucundius sit atque beatius) ipsam quoque cognoscentes in semet ipsa Trinitatem et gloriam illam sine ullo aenigmate mundo cordis oculo contemplantes (In festo omnium sanct. serm. IV § 3 MPL 183 p. 473).

Aber die passionierte Art, mit welcher der heilige Bernhard liebt, reißt die platonischen Schranken nieder und drängt sich dichter an das Göttliche heran. Bernhard kennt eine Höhe des Genusses, die bewußt als Exzeß empfunden wird. Die siebente Stufe der Seelenleiter ist nicht, wie bei Augustin, das Schauen, sondern das Schmecken des Göttlichen, und das Korrelat der fruitio ist nicht sowohl die intelligibilis pulchritudo, als vielmehr die ineffabilis suavitas und dulcedo[1].

In der Schrift De consideratione unterscheidet Bernhard drei Stufen der Betrachtung, die verständige (dispensativa), die wertende (aestimativa) und die über Verständigkeit und Wertbeurteilung hinausgehobene Unmittelbar-Empfindung des Göttlichen (speculativa), und bemerkt dazu: quod prima aptat, secunda odorat, tertia gustat was die erste erwirkt, das riecht die zweite und schmeckt die dritte[2].

Dieser peinliche Sensualismus erreicht seinen Höhepunkt in der bacchantischen Gottesliebe, die Bernhard in der Schrift De diligendo Deo entfaltet. Hier ist alles Maß, alle Beschränkung und Selbstbesinnung dem leidenschaftlichsten Streben geopfert. Ein Heißhunger nach Besitz und Genuß, nach göttlicher Fülle und Trunkenheit, wühlt alle Seelenkräfte auf. Was übrig bleibt, wenn die Sättigung erfolgt und der Nervenreiz vorüber ist, ist entweder eine wohltuende Erschlaffung oder ein dumpfes Gefühl der Leere — nur nicht die innere Ruhe und Kraft, die aus der Gottesfurcht entspringt.

Der Strom, den Bernhard entfesselt hat, hat sich gleichwohl mit ungemeiner Kraft in das Empfindungsleben des Mittelalters ergossen. Wir sehen es an Joachim von Floris, der trotz seines strengen Spiritualismus an eine degustatio dulcedinis et suavitatis divini amoris per spiritum sanctum geglaubt hat[3], Wir sehen es an Albertus Magnus, dem scharfen und nüchternen Naturbeobachter, der in ekstatischen Tönen die Gottesliebe preist, die sich zum Gottesgenuß verdichtet: Dilectio est magna voluntas Deo serviendi, dulcis affectus Deo placendi, ferventissimum desiderium Deo fruendi[4].

[1]) Es gibt eine letzte Steigerung der Seelenkräfte, ubi interdum exceditur et seceditur etiam a corporeis sensibus, ut sese non sentiat, quae Verbum sentit. Hoc fit, cum mens ineffabilis Verbi illecta dulcedine quodam modo se sibi furatur, imo rapitur atque elabitur a se ipsa, ut Verbo fruatur (Serm. 85 in cant. § 13 MPL 183 p. 1194).

[2]) De cons. V 2, 4 (MPL 182 p. 790). — Die Konjektur von Reinkens (Papst und Papsttum nach der Zeichnung des hl. Bernhard von Clairvaux 1870 S. 146) odoratur (aufspürt) für odorat ist überflüssig und hemmt die Klimax.

[3]) Exposit. in Apocal. p. 85 (Text bei Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter III 1850 S. 111 Anm. 1).

[4]) De adhaerendo Deo c. 11 (opp. ed. Borgnet, tom. XXXVII p. 535). — Cf. In I sent. I B 12 (Ibid tom. XXV p. 29): Fructus (=fruitio) ponit unionem et gustum dulcedinis substantialis intimius in rei complexione.

Wir sehen es vor allem an Johann Ruysbroeck, dem aufgeregten Schwärmer, der nicht umsonst den Titel des doctor ecstaticus führt. Ruysbroeck ist Bernhard in der Potenz. Wenn Bernhard ein Strom ist, so ist Ruysbroeck ein Meer, grenzenlos, uferlos, unübersehbar, chaotisch. Die Glut seiner mystischen Gefühle ist wie der Feuerschein am nächtlichen Himmel, der einen verheerenden Brand anzeigt, oder wie das unstete Flackern einer überhitzten Flamme. Die quietistischen Töne fehlen nicht ganz; aber sie sind ekstatisch gefärbt und ohne Klarheit und eigene Kraft.

Ewiger Wonnebrand,
Glühendes Liebeband,
Siedender Schmerz der Brust,
Schäumende Gotteslust . . .

In diesen wilden Überempfindungen spiegelt sich Ruysbroecks exzentrische Art. Die minnigliche Entschlossenheit, durch die man alles schmeckt, was man begehrt, die genießliche Beschauung, Umarmung und Penetration in die abgründige Unweise Gottes ist der Ton der geistlichen Hochzeitsstimmung, in die er sich immer tiefer hineingewühlt hat[1].

Es ist zuzugeben, daß auch Ruysbroeck schließlich dahin strebt, eine Art von Gottesfriede zu gewinnen.

Daß ja das Nichtige
Alles verflüchtige,
Glänze der Dauerstern,
Ewiger Liebe Kern.

Aber die Ruhe, um die er wirbt, ist die dumpfe Ruhe des ausgebrannten Kraters, der ungefährlich geworden ist, nachdem er zuvor mit seiner Lava die Lebenskeime in seiner Umgebung verschüttet hat. Daß der amor fruitivus, in welchem der Geist sich selbst verliert, um als bewußtloses Gefäß die Strahlen der Gottheit mechanisch aufzufangen, kein befreiender Gedanke ist, am wenigsten die Spitze des Christentums, hat schon Gerson, der Kanzler von

[1]) Vgl. namentlich das dritte Buch der „Chierheit der gheesteleker brulocht“ (im sechsten Bande der Genter Ausgabe 1869), de ornatu spiritualium nuptiarum, wie Laurentius Surius übersetzt: D. Johannis Rusbrochii sanctissimi divinissimique contemplatoris opera omnia, Coloniae 1609. — Wo Surius fruitivus amor, amplexus, excessus usw. sagt (vgl. den Text bei Engelhardt, Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek 1838, S. 287, 295 f.), liest man im Original ghebrukelike rast, ghebrukelike enicheit, ghebrukelike minne und salicheit, ghebrukelik overliden [fruitivus excessus] (Genter Ausg. Bd. 6 p. 181. 183. 185. 190. 192), und demgemäß in der altdeutschen Übersetzung von 1468, die Engelhardt a. a. O. S. 279 ff. mitgeteilt hat, Brauchlichkeit, gebrauchliche Minne, Rast, Seligkeit usw. — Es kann kein Zweifel darüber sein, daß Surius das Richtige getroffen hat.

Paris, deutlich erkannt und Ruysbroeck deshalb scharf getadelt[1]. Aber Ruysbroeck hatte damit sein Höchstes und Tiefstes ausgesprochen.

Die fruitio mystica steht durchaus im Zentrum seines Empfindungslebens. Er hat sie ausführlich analysiert und unterscheidet in seiner Analyse nicht weniger als sechs Stücke, die zur fruitio divina gehören: (1) vera pax, (2) internum silentium, (3) amorosa adhaesio, (4) quiescere in eo quo quis fruitur, (5) dormire in Deo, (6) völliges Eingehen in Gott, mit dem doppelten Erfolge der Entselbstung und Vergottung[2]. Dieser Aufbau ist symmetrisch gedacht, indem je zwei Glieder sich entsprechen. 4, 5, 6 sind die dionysischen Potenzen von 1, 2, 3; denn eigentlich ist 3 schon der Höhepunkt: Qui ex puro amore Deo cohaeret, is re vera Deo fruitur.

Es ist zu bedauern, daß Ruysbroeck von dieser heilsamen Einsicht keinen Gebrauch gemacht hat; aber das Phantastisch-Geheimnisvolle hat ihn narkotisiert und geblendet, so daß er das Einfache, Helle und Klare bald gar nicht mehr empfunden hat. Seine Mystik ist eine Folge von Nachtgesichten, in denen es unheimlich wetterleuchtet[3].

Inzwischen hat die methodische Arbeit der großen Theologen der Hochscholastik die exzessiven Strömungen gebändigt, den mystischen Genuß aus der Gegenwart in die Zukunft gerückt und ihm die ruhenden Elemente zurückgegeben, die die Ekstatiker ihm entzogen haben. Das heist: die fruitio mystica bleibt ein letztes Ziel, zu dem die Seele sich erhebt, aber ein Ziel, das jenseits liegt, über dessen Beschaffenheit man schweigt oder doch nur in Andeutungen spricht. Genuß wird der spezifische Ausdruck für das vollkommene Leben in Gott, wie es hier erstrebt, aber erst in der jenseitigen Vollendung wirklich erreicht wird.

Der Vater dieser neuen Wendung ist Thomas von Aquino. Man kann nicht sagen, daß Thomas sie geradezu erfunden hat — die Vorstufen liegen weit zurück und lassen sich bis auf Augustin verfolgen[4] —, aber Thomas ist doch der erste gewesen, der den Genuß als die Form der stetigen Lebenseinheit mit Gott neben

[1]) Engelhardt, a. a. O. S. 266.

[2]) De calculo sive de perfectione filiorum Dei c. 13, ed. Surius p. 531.

[3]) Sehr merkwürdig und ein lehrreiches Beispiel für die Gebundenheit auch der wildesten Geister innerhalb der mittelalterlichen Kirchenluft ist folgende Stelle: Divinae fruitionis gustum percipere nemo potest, nisi Christo et sanctae ecclesiae catholicae similis fit atque per eam similitudinem possit uniri (Regnum Deum amantium c. 26. Surius p. 566).

[4]) Was das 22. Buch vom Gottesstaat in seinen letzten Kapiteln beschreibt, ist visio et fruitio Dei.

dem Schauen zu einem festen, begrifflichen Moment des seligen Lebens erhoben hat. Visio und fruitio Dei sind durch Thomas der kirchlich-korrekte Ausdruck der christlichen Hoffnung geworden. Und wenn es auch unmöglich war, den ursprünglichen Gefühlswert dieser Begriffe ganz auszutilgen, so hat Thomas durch seine energische Art doch erreicht, daß die Unsicherheit im Gebrauch derselben aus der Theologie verschwindet und beide Begriffe fortan als eschatologische Elementarbegriffe verstanden werden [1].

So finden wir sie, um nur drei ausgezeichnete Namen zu nennen, bei Bonaventura, Duns Scotus und dem Dichter der göttlichen Komödie. Bonaventura weiß es nicht anders, als daß die Seligkeit mit dem Genuß des höchsten Wesens zusammenfällt. Beatitudo nihil aliud est quam summi boni fruitio [2]. Aber der Genuß ist ein künftiger, die Kraft und Freude der vollendeten Geister. Das praemium substantiale der verklärten Gerechten besteht in visione, fruitione et tentione unius summi boni, scilicet Dei, quem beati videbunt facie ad faciem, hoc est nude et sine velamine; quo fruentur avide et delectabiliter, quem etiam tenebunt sempiternaliter, ut sic verificetur illud Bernardi, quod Deus futurus est rationi plenitudo lucis, voluntati multitudo pacis et memoriae continuatio aeternitatis [3].

Duns Scotus, in seinem Kommentar zum Lombarden, faßt die Lehre von der ewigen Seligkeit mit Thomas in die Begriffe visio und fruitio Dei zusammen [4].

Dante spricht von zwei Zielen, die die Vorsehung dem Menschen gesteckt hat: die irdische Seligkeit, die in der Tugendübung besteht, und die Seligkeit des ewigen Lebens, die im Genuß des Anblicks der Gottheit besteht (in fruitione divini aspectus consistit), zu der die Tugend aus eigener Kraft nicht gelangen kann, sondern der Unterstützung durch das göttliche Licht bedarf [5].

---

[1]) Ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus vel fruitio ipsius (Summa theol. II 1 qu. 34 art. 3). 'Also ist der Mensch bestimmt, per vitam virtuosam ad fruitionem divinam zu gelangen (Willmann, Gesch. des Idealismus II² 1907 S. 440). Thomas beschreibt die beatitudo auch als fruitio divinae visionis (Summa c. gent. l. III c. 62 und 63. ed. Uccellius 1878 p. 355). Visio Dei, in quantum est bonum et finis, est eius fruitio (Summa theol. II 1 qu. 11 art. 1). Nach p. I qu. 108 art. 4 besteht der Vorzug der Engel vor den Menschen in visione divinae essentiae et in immobili fruitione ipsius.

[2]) Itinerarium mentis in Deum c. 1 § 1 (Tria opuscula, hrsg. von den Franziskanern zu Quaracchi 1896 p. 401).

[3]) Breviloquium p. VII c. 7 § 1 (Ibid. p. 379).

[4]) Lib. IV sent. dist. 49 qu. 3 § 1 (opp. ed. Vivès, Paris, tom. XXI 1894 p. 76) — Vgl. R. Seeberg, die Theologie des Duns Scotus 1900 S. 456 ff.

[5]) De monarchia III 16. In der Ausgabe von C. Witte 1874 p. 137.

In diesen Zusammenhang gehören auch die Kontroversen über fruitio divina, die das 14. Jahrhundert beunruhigt haben. Hier ist zunächst an eine Bestimmung Clemens' V. zu erinnern. Er ist der Papst, welcher durchsetzte, daß auf dem 15. ökumenischen Konzil zu Vienne 1311 unter anderen Irrlehren der häretischen Beguinen und Begharden auch die Behauptung verworfen wurde, daß jedes vernünftige Wesen in sich selbst von Natur selig sei und nicht erst der Erhebung in das Licht der Jenseitigkeit bedürfe, um Gott zu schauen und zu genießen: quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum eoque beate fruendum[1].

Umgekehrt hat Johann XXII., der den gefährlichen Ehrgeiz hatte, auch als Theologe glänzen zu wollen, gegen den kirchlichen common sense die visio und fruitio Dei gänzlich eschatologisiert. Erst der Gerichtstag soll den reinen Akt des Gottgenießens eröffnen. In diesem Sinne hat Johann XXII. in einer Predigt zum Allerheiligenfeste 1333 gelehrt: animas sanctorum non videre divinam essentiam clare ante generalem diem iudicii et corporis resurrectionem[2]. Gegen diese Ansicht hatte sich schon zu Lebzeiten Johanns der Dominikaner Wilhelm Durandus mit einer scharfen Kritik gewendet in dem Tractatus de statu animarum Sanctorum, postquam resolutae sunt a corpore, usque ad reunionem cum corporibus in resurrectione. Er stellt darin vor allem fest, daß die Autoritäten Johanns, Augustin und Bernhard, gar nicht das sagen, was dieser sie sagen läßt, sondern nur, daß die verklärten Seelen unmittelbar nach dem Tode wegen der nachwirkenden Erdgefühle nicht mit derselben Vehemenz sich zur contemplatio und fruitio drängen werden, wie nach der großen Auferstehung[3].

Dann hat, nach dem Tode des Papstes, sein Nachfolger Benedikt XII. in einem Manifest vom 29. Januar 1336 sich amtlich gegen Johann erklärt, seine Lehre umgestoßen und das kirchliche Dogma so gefaßt, daß es die fruitio divina mit der an den Tod geknüpften Erhebung in die Geisterwelt beginnen läßt. Die Seelen

[1]) Clement. lib. V tit. 3 cap. 3 = Corpus iuris canonici, ed. Richter-Friedberg, p. II, Decretalium collectiones, Leipzig 1881 p. 1183. — Vgl. Hefele, Konziliengeschichte VI[2] 1890 S. 544.

[2]) Steph. Baluzius, Vitae paparum Avenionensium tom. I Paris 1693 p. 182 f. — Die Predigt gehört in das Jahr 1333 (p. 181), nicht 1331 (PRE II 567).

[3]) Baluzius p. 182 f. — Cf. PRE V 96 und den Auszug bei Baronius, Annales ecclesiast. tom. XXIV ed. Theiner 1880 p. 530 ff. ad annum 1333, §§ 49—57. Bes. § 57: Ad auctoritates sanctorum Augustini et Bernhardi ... ostendit nil ex iis concludi posse, quam animas beatas non tanto impetu in contemplationem et fruitionem divinae essentiae ob insitum appetitum in corpus ferri, quanto post resurrectionem ferentur.

der Heiligen, die vor Christus gestorben sind, und überhaupt alle die ausgezeichneten Seelen, in quibus nihil purgabile est, brauchen nicht bis zum jüngsten Tage auf die visio und fruitio Dei zu warten. Etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale ... vident divinam essentiam visione intuitiva ... et sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, et ex tali visione et fruitione ... sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam. Das gilt auch ausdrücklich von den Seelen der Frühvollendeten, deren Entwicklung im Glauben und in der Hoffnung durch den Tod unterbrochen worden ist: visio divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant (erledigen, ersetzen) ... et postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum [1].

Der Streit hat sich hundert Jahre später auf dem Florentiner Konzil noch einmal erneuert. Bei der Fegfeuerfrage stellte es sich heraus, daß auch in Bezug auf die fruitio mystica Griechen und Lateiner verschiedener Meinung waren. Die Griechen dachten ungefähr, wie Johann, und wollten den eigentlichen Genuß erst mit der Auferstehung beginnen lassen. Die Lateiner standen auf Benedikts Seite und betrachteten gleichsam die Sterbestunde als den feierlichen Anfang der fruitio divina. Nach langen und mühsamen Verhandlungen vor dem Kaiser einigte man sich schließlich auf eine Kompromißformel, die den Hauptsatz der Lateiner mit gewissen Einschränkungen der Griechen verband, und sagte: Die Seelen der Heiligen genießen als Seelen Gott unmittelbar nach der Trennung vom Leibe; dagegen wird die Verklärung des Körpers und sein Anteil am Genuß erst mit dem Weltgericht in Kraft treten [2].

An diesen Zukunftserwartungen gemessen, ist die Stimmung der deutschen Mystik wieder mehr das Gefühl des gegenwärtigen Genusses. Unter der Sonne der Gottesminne blühen die süßen Empfindungen auf, von denen die deutschen Mystiker so viel zu erzählen wissen: die die Seele beruhigen und beflügeln, die Leidenschaft dämpfen und erregen, den Willen töten und ihm doch wieder ungeahnte Kräfte leihen. Schon David von Augsburg († 1271)

---

[1]) Der Text nach H. Denzinger, Enchiridion symbolorum [10] hrsg. von C. Bannwart, 1908 p. 216 f.

[2]) Mansi, Sanct. concil. nova et amplissima collectio tom. XXXI Venedig 1798 p. 487 und 492: Declaratum fuit demum, sanctos consecutos et non consecutos esse beatitudinem, hoc est animas quidem ut animas ad perfectam venisse beatitudinem, in resurrectione tamen perfectionem esse consecuturas cum propriis corporibus, quando fulgebunt ut sol. — Vgl. Hefele, Konziliengeschichte VII 1874 S. 678 f.

hat diese Art. ‚Got ist alleine daz guot, daz man an steten geniezen mac unde gewinnen'. ‚Zarter werder minneclîcher got! ziuch uns mit der minne bande in die inneristen triuwe diner gotlîchen liebe, sliuz uns mit disem bande in die inneristen niezunge dîner gotlîchen heimlîche.'

Iêsus vil süeziu wunne,
dû bist der sêle ein liehtiu sunne,
diu in die sêle schînet:
so sî der süeze jâmer nâch dir pînet,
welch vreude si gewinnet,
sô si in dîner honicsüezen gotheit brinnet!

Wie das Eichhorn die Schale spaltet, um an den Kern der Nuß heranzukommen, so muß der Geist das Wort spalten (d. i. wohl die Hüllen der Überlieferung sprengen), um zur Nießung der göttlichen Heimlichkeit zu gelangen. Wie aus dem Wachs der Honig quillt, so quillt aus dem Wort die göttliche Süße und die honigsüße göttliche Gnade[1].

Die schmelzende Sprache des David von Augsburg ist nicht der Ton des Meister Eckhart. Auch Eckhart kann weich, ja weichlich werden, wenn er von der Reichheit und Süßigkeit spricht, die von des heiligen Geistes Kraft ausquillt und überquillt und einfließt in die empfänglichen Herzen[2]. Aber im ganzen ist Eckhart von einer körnigeren Art und, infolge der spekulativen Gedankenarbeit, die er sich auferlegt hat, männlicher in seinem Empfinden. ‚Wer Gott im Wesen hat, der nimmt Gott göttlich und dem leuchtet er in allen Dingen, da alle Dinge ihm göttlich schmecken und Gott ihm aus allen Dingen entgegenstrahlt[3].' Auch Eckhart genießt also die Gottesfülle und fühlt sich in der Erhebung eins mit dem unaussprechlichen Grunde der Dinge; aber auch in der mystischen Berührung empfindet er das Göttliche mehr unter der Form des Erhabenen, als unter der des Holdseligen und Lieblichen. Darum hat seine Mystik einen strengeren Zug und läßt die Bilder vom Honig nicht aufkommen. Eckhart spricht sich in einem anderen Bilde aus, das den geübten Hellseher verrät: Das Auge, darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin mich Gott siehet. Mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Gesicht und ein Bekennen und ein Minnen[4].

---

[1]) Aus dem Traktat von der unergründlichen Fülle Gottes, bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker I 1845 S. 369 ff. — Die angezogenen Stellen finden sich auf S. 370, 372, 375.

[2]) Aus der 6. Predigt, bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker II 1857 S. 11.

[3]) Aus dem 17. Traktat, Ibid. S. 548.

[4]) Aus der 96. Predigt, Ibid. S. 312; wiederholt von Hegel, Religionsphilosophie [2] 1840 1. Bd. S. 212. — Zum Ganzen vgl. W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter I 1874 S. 436 ff.

Weicher, als Eckhart, ist Heinrich Suso, der Fiesole der deutschen Mystik, der die Grenzen seiner spekulativen Begabung durch eine Steigerung der Gefühle zu entschränken sucht. Die Folge ist die, daß mit dem Herben und Spröden auch das Ehrfurchtgebietende verschwindet. Die Seele steigt nicht zu Gott empor, sondern zieht das Göttliche zu sich hinab und empfindet auf ihrer eigenen Stufe den ‚fröhlichen Gegenwurf der süßen göttlichen Gegenwärtigkeit[1].' Diesen freilich in seiner ganzen, fröhlichen Fülle. Tut eure Herzen und Sinne auf, mahnt Suso, gegen den süßen Maientau der himmlischen Sonne, daß ihr wahrnehmt, was er von euch will, wenn er seinen Einzug hält[2]!

Die ewige Weisheit läßt Suso sprechen: Ich bin in mir selbst das unbegriffene Gut, das empfunden, aber nicht ins Wort gefaßt werden kann. Alles, was Menschen von Gestalt und Schönheit und Gnade erdenken können, ist in mir noch unendlich wonniger. Ich bin von hoher Geburt, das ewige Wort des väterlichen Herzens, auf dem der Vater mit Wohlgefallen ruht in der süßen aufflammenden Minne des heiligen Geistes. Meine Augen sind so klar, mein Mund so zart, meine Gestalt so schön, so schmuck umgeben mit allen blühenden Farben der Blumen, daß die Engel sich nicht satt sehen können an mir. Wer mir sein Herz schenkt, lebt fröhlich, stirbt selig und hat das Himmelreich hier und dort ewig[3].

Suso hat der ewigen Weisheit seine Kraft, sein Gemüt, seine Liebe geschenkt. Aber auch er hat die Schranken empfunden, die menschliches Wesen dem ungetrübten Genuß des Göttlichen entgegensetzt. Darum bittet er die ewige Weisheit, ihn, wenn es zum Sterben kommt, durch den Tod auf die Stufe zu heben, wo er sie offenbar, ohne Hemmung und Widerstand genießen werde[4].

Zwischen Eckhart und Suso steht Tauler, der doctor illuminatus. Mit Eckhart verbindet ihn das Gefühl für die erhabene Art des Göttlichen, das bei ihm auch in der mystischen Berührung nur selten untergeht[5]. Und wenn man z. B. die 26. Predigt liest, so ist es zunächst, wie bei Tersteegen: die Seele gedeiht in der

---

[1]) Aus dem achten Brief des Brietbuches mit der Überschrift: Gustate et videte quoniam suavis est dominus. — Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. von Karl Bihlmeyer 1907. S. 430.

[2]) Ibid. S. 431.

[3]) Büchlein von der ewigen Weisheit c. VII: Wie minnekliche got ist. (Bihlmeyer S. 223 ff.) — Unser Text ist eine verkürzte Wiedergabe des Auszugs, den Preger, Geschichte der deutschen Mystik II 1881 S. 378 gegeben hat. — Das Bild der ewigen Weisheit erinnert an das Bild der verklärten Gerechten in der Petrusapokalypse, die einen Kranz von Nardenblüten tragen und wie der Regenbogen im Äther glänzen.

[4]) Büchlein von der ewigen Weisheit c. XXIII Schluß (Bihlmeyer S. 303).

[5]) Vgl. Preger, Gesch. der deutschen Mystik III 1893 S. 223 f.

Hingabe an Gott, wie die Pflanze in der Hingabe an die Sonne[1]. Aber die Strahlen dieser Sonne sind dann zuletzt so stark, daß sie Taulers Sinn betäuben. Er läßt sich gehen und fällt in die weichliche Empfindungsart Susos zurück. Das Höchste, was der Mensch empfangen kann, ist die sechste und siebente Gabe des Geistes: Verständnis und schmeckende Weisheit für Gott, für die göttliche Süße, die süßer ist, als Honig und Honigseim[2]. Es gibt vier Stufen der Gottesminne: die verwundete, die gefangene, die quellende und die rasende Minne[3]. Auf der obersten Stufe wird alles eins mit der Süßigkeit Gottes und des Menschen Wesen mit dem göttlichen so durchtränkt, daß er sich selber verliert, wie ein Tropfen Wasser in einem großen Faß guten Weines[4]. Dann tritt die Seele in die Spuren des Herrn, in wirkender und in genießender Weise[5].

Daß das Vollkommene, wenn es erscheint, in der Seele geschmeckt und empfunden wird, ist auch die Meinung der Deutschen Theologie[6]. Und das ‚Buch von geistlicher Armut' hat wenigstens nachträglich einen Zusatz erhalten, der die Berührung und den Genuß über die Lust des Schauens erhebt[7].

Die Reformation mit ihrer hellen, sonnenhaften Art und ihrer entschiedenen Richtung auf das Starke, Tüchtige und Männliche im Christentum, auf das, was jeder haben kann, und das, was jeder haben soll, hat diese impressionistischen Gefühle verdrängt und Ehrfurcht und Vertrauen in ihre Stelle eingesetzt. Sie hat die mystischen Nebel zerstreut, die den inneren Sinn verwirren müssen, und der suchenden Seele in Gottes Wort den klaren Spiegel vorgehalten, in dem sie sich selbst und ihre ewige Bestimmung erkennt. Der wahre Besitz des lebendigen Gottes ist nicht an mystische Anstrengungen gebunden, sondern, wie Luther immer wieder betont, allein an den Glauben, d. i. an die Bereitschaft, die göttlichen Verheißungen ernst zu nehmen und das Heil seiner Seele auf sie zu stellen. Deum habere nihil aliud est

[1]) Taulers Predigten, hrsg. von J. Hamberger[2] 1872 I 164 ff., bes. S. 171.
[2]) 66. Predigt (Hamberger II 49) und 122. Predigt (III 76).
[3]) 119. Predigt (III 63 f).
[4]) 26. Predigt (I 172).
[5]) 95. Predigt (II 235).
[6]) Theologia deutsch, hrsg. von Pfeiffer[4] 1900 c. 1 S. 5.
[7]) Hrsg. von Denifle S. 200:

Schawen git süsse, berürd und niessen git güte.
Süsse vernymt man, güte empfint man.
In vernemmen ist süsse, in empfinden ist güte.
Süsse tröstet, güte gewert (nämlich Gott selbst).

Vgl. auch den Preis der heiligen Minnebrunst, die alle Glieder des Menschen durchdringt S. 185, 193 u. ö. — Von der *ἄμεσος αἴσθησις τοῦ θεοῦ* in den Freuden der geistlichen Seelenlust hat um 1350 auch der Grieche Nicolaus Cabasilas in hohen und hellen Tönen geredet. Siehe De vita in Christo II 180 (ed. Gaß 1849 p. 67) und VII 86—100 (p. 190 ff).

quam illi ex toto corde fidere et credere. Also keine fruitio divina. Das Christentum der Reformation ist nicht die Religion des Genusses, sondern, wie Albrecht Ritschl im Anschluß an Luther so eindrucksvoll gezeigt hat, die Religion der energischen Aktivität, die aus der ehrfürchtigen Beugung vor Gott die Kraft zu innerer Sammlung im Gebet und den Willen zur Treue im Beruf entwickelt. Die passiven Zustände müssen nicht fehlen — denn die Rechtfertigung ist eine freie Gabe Gottes, die nur durch willige Hingabe erfaßt wird — aber sie sind den aktiven untergeordnet; denn der Mensch ist nicht geboren, um, wie der Tropfen im Ozean, im Meer der Gottheit zu verschwinden, sondern in Ehrfurcht, Freude und Kraft vor Gottes Angesicht zu stehen.

Und doch fehlt auch den Reformatoren der Begriff der fruitio divina nicht ganz. Die Stimmung der Deutschen Theologie, die Luther doch selbst herausgegeben hat, ist durch den großen und freien Stil seines Christentums allerdings überholt, aber nicht völlig ausgelöscht worden. Sie klingt als Unterstimmung fort und wirkt in jenen Kundgebungen weiter, an die sich die spätere Lehre von der unio mystica anschließen konnte.

Sogar der nüchterne Zwingli konnte sich mit der fruitio divina befreunden. Wir haben einen Satz von ihm, durch den er das Verständnis des Menschen aus der Idee der Gottesebenbildlichkeit für unzureichend erklärt und eine tiefere Beurteilung fordert, nach der es zum Wesen des Menschen gehört, daß er bestimmt ist, Gott zu genießen. Deus hominem non in hoc solum condidit, ut imago et exemplum eius esset, sed in hoc quoque, ut ex his creaturis esset, quae Deo fruerentur[1].

Am entschiedensten hat sich Calvin zur fruitio divina bekannt. Er hat in der Art des Thomas die christliche Hoffnung in diesen Begriff zusammengefaßt und dadurch ein starkes mystisches Element in seine Theologie hineingetragen, ein Element, das an Bedeutung gewinnt, wenn man sieht, wie wichtig ihm die meditatio vitae futurae für die Vertiefung der Frömmigkeit gewesen ist[2]. Dei praesentia frui suprema felicitatis summa est[3]. Der reine, ungetrübte Genuß (liquida et pura ab omni vitio fruitio) ist der Gipfel der Seligkeit[4]. Id gratiae Dei fideles acceptum ferunt, quod spiritu eius illuminati coelestis vitae contemplatione per fidem fruuntur[5]. In der Ewigkeit wird der Herr sich seinen Heiligen selber zum Genuß darbieten (se

---

[1]) De providentia c. IV (opp. ed. Schuler und Schulthess IV 1841 p. 98).

[2]) Inst. III 9. — Vgl. M. Schulze, Meditatio vitae futurae. Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins 1901.

[3]) Inst. III 9, 4.

[4]) Inst. III 25, 11.

[5]) Inst. III 2, 40.

ipsum illis fruendum dabit)[1], und das Vorgefühl des höchsten Glückes ist jenes selige Verlangen nach Gott, das wächst und wächst, bis der volle Genuß uns sättigt (donec plena fruitio nos satiet)[2].

Diese Töne sind nicht wirkungslos verhallt. Sie haben im Gegenteil bei den nachfolgenden Geschlechtern ein lebhaftes Echo gefunden, namentlich innerhalb des Luthertums; und wir finden uns vor die merkwürdige Tatsache gestellt, daß dieselbe Orthodoxie, die alle Kräfte der lebendigen Religion in die Fessel des Schulbuches gezwungen hat, sich mit dem untauglichsten aller Schulbegriffe, der Idee der fruitio mystica, fortschreitend befreundet. Johann Gerhard hat die fruitio divina wenigstens als Ausdruck der christlichen Hoffnung in seine Dogmatik aufgenommen. Beatitudo vitae aeternae consistit in summi boni communicatione et fruitione. Forma beatitudinis praecipue et principaliter consistit in coelesti gloria et laetitia, qua beati Deum videntes in aeternum eo fruentur[3].

Viel weiter ist Quenstedt gegangen, in dessen System die fruitio divina an drei entscheidenden Punkten erscheint. Der erste Punkt ist die Wesensbestimmung des Christentums: religio christiana est ratio colendi verum Deum in Verbo praescripta, qua homo, a Deo per peccatum avulsus, ad Deum per fidem in Christum deum et hominem perducitur ut Deo reduniatur eoque aeternum fruatur[4]. Der zweite Punkt ist die Zweckbestimmung der Theologie. Der Endzweck (finis formalis) der ganzen theologischen Arbeit ist wieder die fruitio Dei[5]. Fragt man, worin dieselbe besteht, so werden vier Stücke genannt: Erkenntnis und Liebe Gottes, Freude und Ruhe in Gott: cognitio, dilectio, delectatio, quies[6]. Das ist die fruitio consummata im Unterschiede von der fruitio inchoata, dem Vorgefühl jenes Vollgefühls, das wir schon hier auf Erden besitzen[7]. Der dritte Punkt ist, wie bei Gerhard, die Eschatologie. Fruitio Dei ist die Art und Weise des ewigen Lebens, und wir erfahren nebenher, daß der Genuß gleich nach dem Tode beginnt[8].

---

[1]) Inst. III 25, 10.

[2]) Inst. III 25, 2.

[3]) Loci theol. XXXI c. 4 § 83 (ed. Preuß tom. IX 1875 p. 321) — Cf. XXXI c. 3 § 35 p. 319.

[4]) Theologia didactico-polemica p. I c. 2 § 1. Dritte Ausg. Wittenberg 1696 p. 19. — Ebenso schon Calov: Religio Christiana est ratio a Deo praescripta, qua homo a Deo alienus ad Deum perducitur, ut eo aeternum fruatur (bei Köstlin, Art. Religion PRE² XII 645).

[5]) Ibid. p. I c. 14.

[6]) P. I c. 14 § I Anm. p. 550. Nach Augustin, De trin. X 10.

[7]) Die sogenannte praegustatio: ibid. § 2 Anm. p. 550.

[8]) Ibid. § 26 p. 560 — Vgl. p. IV c. 17 sect. 2 qu. 5 (p. 567): Animae piorum . . . tempore inter mortem hominis et extremum iudicium intermedio

Auch der letzte Dogmatiker der lutherischen Orthodoxie, David Hollaz, ist ein Freund und Bekenner der fruitio divina. Er hat die mystische Art derselben noch freier, als Quenstedt, ausgesprochen. Per theologiam Deo seu summo bono fruimur, satiamur et acquiescimus[1]. Darum ist die Freude des Genusses noch größer, als das Glück des Schauens. Ein Schauen ohne Genießen wäre wie die Wurzel ohne den Stamm. Der Genuß ist die Selbstvollendung des Schauens. Tolle a clara Dei visione fruitionem eius in voluntate, certe animae humanae beatitudo mutila erit et manca. Denn erst der Genuß ist das Quietiv, das den unruhigen, unbefriedigten Willen zur vollen und dauernden Ruhe bringt: actus voluntatis, quo beati in patria coelesti Deum, summum bonum, avidissime complectuntur, suavissime percipiunt et eodem plenissime satiantur[2].

Hier ist auch der unio mystica zu gedenken, die in der lutherischen Dogmatik seit Quenstedt die Höhe des Gnadenstandes bezeichnet und „dem Sinne nach ungefähr dem entspricht, was im ersten Teil des Systems fruitio Dei ... hieß und den formalen Endzweck der Theologie ausdrücken sollte“[3].

Die reformierte Schule, die den Ausdruck zwar auch kennt und gebraucht[3], bezeichnet den Höhepunkt lieber und eigentümlicher, als glorificatio, als die Bewährung des Hochgefühls der Erwählung — wie sie auch in den theologischen Ansatz mehr die glorificatio, als die fruitio divina aufgenommen hat: Finis obiectivus omnium rerum est gloria Dei et eius gloriae manifestatio, finis subiectivus glorificando Deum salus nostra[5].

Doch haben sich hin und her auch reformierte Dogmatiker mit der fruitio divina befreundet. Keckermann sagt: Dei fruitio est theologiae finis, frui autem Deo est uniri Deo sive amore adhaerere Deo propter se ipsum. Und bei Heidanus lesen wir: Quia homo factus est ad Deum, non potest exsatiari eius animus nisi fruitione summi boni, quod est Deus. Dazu die mystische Bestimmung: Frui summo bono non potest, nisi cum Deo coalescat et unum fiat[6].

Und wieder ist es der mystische Genuß, in dessen Lobpreis zwei Dichter zusammentreffen, die sich sonst weit genug von einander entfernen: Angelus Silesius und Gerhard Tersteegen.

---

non dormiunt, ... sed illico ad beatificam Dei visionem in coelo admittuntur ac plena atque perfecta beatitudine perfruuntur.

[1]) Examen theol. 1707. Ausg. von R. Teller, Lpz. 1763 prol. I 18 p. 12.

[2]) a. a. O. p. I c. 7 qu. 6 p. 459.

[3]) W. Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik I 1854 S. 371.

[4]) Ibid. S. 451.

[5]) Alex. Schweizer, Die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche I 1844 S. 137[2]. — Vgl. Gaß, a. a. O. S. 234.

[6]) Schweizer, S. 139.

Angelus Silesius ist passionierter Sensualist. Ausgehend von der Voraussetzung, daß Genuß die Art des höheren Lebens sei und daß darum Gott sich selbst genießen müsse[1], kommt er zu dem Resultat:

Die größte Seligkeit, die ich mir kann ersinnen,
Ist, daß man Gott, wie süß er ist, wird schmecken können[2].
Mit Gott vereinigt sein und seinen Kuß genießen
Ist besser, als viel Ding ohn' seine Liebe wissen[3].

Darum will er ein Phönix sein und sich in Gott verbrennen, damit ihn nur nichts mehr von Gott trennen möge[4]. Fortschreitende Vertiefung in sich selbst und in Gott ist der Weg zu diesem Ziel.

Wer Gotts genießen will und ihm sich einverleiben,
Muß wie ein Morgenstern bei seiner Sonne bleiben[5].
Gott ist ein ein'ges Ein; wer seiner will genießen,
Muß sich nicht weniger, als er in ihn einschließen[6].

Die feurige, leidenschaftliche und zudringliche Art des Angelus Silesius ist sehr verschieden von Tersteegens stillem und sanftem Wesen. Tersteegen atmet in der Furcht des Herrn und verleugnet auch als Mystiker seine reformierte Abkunft nicht. Das Göttliche bleibt in seiner erhabenen Art, auch wenn es die Seele erfüllt und durchdringt. Es ist bei Tersteegen, als stünden wir in der Einsamkeit einer Sternennacht an den Ufern eines Bergsees und sähen zu, wie die ewigen Gestirne ihr unermeßliches Licht in seinen tiefen Strom ergießen, um es aus der gesättigten Flut reicher und reiner zurückzuempfangen.

Du wollst dich selbst in uns verklären,
Daß wir dich würdiglich verehren,
Und unser Herz, dein Heiligtum,
Mit deiner Herrlichkeit erfüllet,
Durch deine Nahheit tief gestillet,
Zerfließ in deiner Gottheit Ruhm[7].

Aber auch Tersteegens Seele genießt.

Mein Gott, nur du,
Mein Trost, mein Teil und Ruh,
Du sollst es sein,
Den ich hier such und mein':

---

[1]) Cherubinischer Wandersmann, hrsg. von D. A. Rosenthal 1862. V 75 S. 106.
[2]) Ibid V 318 S. 126.
[3]) III 155 S. 68.
[4]) II 172 S. 45.
[5]) II 31 S. 33.
[6]) I 83 S. 12.
[7]) Gerh. Tersteegens geistliche Lieder, hrsg. von W. Nelle 1897 S. 13.

Ach nimm mich hin und mich in dich verschließe,
Entwöhne mich, daß ich nur dich genieße![1]

Komm, vergnügend Wesen,
Das ich mir erlesen,
Werd mir offenbar;
Meinen Hunger stille,
Meinen Grund erfülle
Mit dir selber gar!
Komm, nimm ein
Mein Kämmerlein,
Daß ich allem mich verschließe
Und nur dich genieße![2]

Die neue Philosophie und Weltbetrachtung hat sich am eindruckvollsten in der Denkart Spinozas zur Höhe der fruitio divina erhoben[3]. Man hat sich freilich daran gewöhnt, den konsequenten Spinozismus als Atheismus anzusprechen. Dann erlischt die fruitio divina von selbst. Aber Spinoza ist größer gewesen, als die Konsequenzen seines Systems. Vielmehr, er hat nie den Naturalismus gelehrt, der aus der Gleichung deus sive natura nachträglich abgeleitet werden kann. Seine Natur ist nicht unsere Natur, sondern was er Natur genannt hat, würden wir heute Kosmos nennen; in Spinozas Weltbegriff sind die geistigen Kräfte den materiellen als selbständige Größen zugeordnet, und wenn man die Philosophie des Geistes im zweiten Buch der Ethik überschaut, so hat man Mühe, sich dem Eindruck zu entziehen, daß der Idealismus dominiert und die Gleichgewichtslage des Identitätssystems erschüttert.

So gewinnt der amor Dei intellectualis, der aus der Betrachtung der göttlichen und der weltlichen Dinge sub specie aeternitatis entspringt, die eigentümliche Klangfarbe, die uns berechtigt, ihn als den neugeformten Begriff der fruitio divina zu verstehen. Nicht

---

[1]) Gerh. Tersteegen, a. a. O. S. 128.

[2]) S. 126.

[3]) Unter den Vorläufern Spinozas sind Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno zu nennen, die beiden Metaphysiker des Unendlichkeitsproblems, denen die theoretische Beschäftigung mit dem Unendlichen zur mystischen Hingabe an dasselbe gedieh. Nicolaus Cusanus sagt noch geradezu im Stil des Albertus Magnus: Deus accendit sive calefacit nos per amorem et fruitionem (Excitationum l. II opp. ed. Basileae 1565 p. 392). — Giordano Bruno moderner, im Stil der Romantik:

Ursach und Grund und du, das Ewig-Eine,
Dem Leben, Sein, Bewegung rings entfließt,
Das sich in Höh' und Breit' und Tief' ergießt . . .
In deinem Wesen weset auch das meine!

Ferner: Il sommo bene, il sommo appetibile, la somma perfettione, la somma beatitudine consiste nell' unitá che complica il tutto (De la causa, principio et uno, dial. V. opp. ed. Lagarde 1888 p. 289).

nur, weil er alle Merkmale derselben trägt — die intellektuelle Gottesliebe ist Quietiv im höchsten Sinne, Hingebung an ein oberstes Gut, das alle andern Güter entwertet — sondern auch, weil der bestimmte Ausdruck Deo frui sich bei Spinoza nachweisen läßt. Spinoza hat es als seinen philosophischen Beruf empfunden, die unsteten Geister durch Rat und Tat zum Genuß des höchsten Gutes zu erziehen[1] und ihnen den Gottesfrieden einzustiften, der aus der mystischen Hingebung an das Ewige entspringt[2].

In dieser Stimmung sammelt sich dann, als Spinozas große Wirkung beginnt, das neue Lebensgefühl der Romantik, wie Schleiermacher es in den ‚Reden' mit programmatischer Schärfe ausgesprochen hat. Religion ist Anschauung und Gefühl der lebendigen Gegenwart des Unendlichen in den endlichen Einzelwesen. Religion ist das Aufmerken auf die Erscheinung des Ewigen in der Zeit. Religion ist der Sinn für das Göttliche, das in den weltlichen Dingen pulsiert und uns mit seiner Kraft erfüllt, wenn wir uns seinen Wirkungen hingeben. Denn die Aktivität muß ruhen, wenn die Religion im Menschen entbunden werden soll. Er muß nicht selber wirken wollen, sondern den Mut zur Demut haben, die leidet, ehe sie tätig wird. Fromm sein heißt das Ewige auf sich wirken lassen und

---

[1]) Spinoza rechnete sich zu den Philosophen, qui reliquos consilio aut re iuvare cupiunt, ut simul summo fruantur bono. Eth. IV app. c. 25 (opp. ed. Bruder I 1843 p. 385). — Vgl. ep. 25, 3: Qui cupiditates suas regere nequit, non potest animi acquiescentia Deique cognitione et amore frui (Bruder II 1844 p. 203).

[2]) Die eine Beobachtung, daß Spinozas Philosophie mit der Erhebung zur fruitio divina schließt, genügt vollkommen, um alle Versuche, die darauf ausgehen, Spinoza im Sinne des konsequenten (Naturalismus und) Rationalismus zu erklären — schon Jean le Clerc hat wissen wollen, daß das Wort Gott in der Ethik ursprünglich überhaupt nicht vorkam — a priori zu widerlegen. Rationalisten pflegen Gott nicht zu genießen, sondern allenfalls ihn zu gebrauchen, um ihren Scharfsinn an ihm zu üben und entweder mit Voltaire zu zeigen, daß man ihn erfinden müßte, wenn er nicht schon existierte, oder mit David Friedrich Strauß zu entdecken, daß er durch das neue kopernikanische Weltbild aus dem Himmelsraum verdrängt und in Wohnungsnot geraten ist. — Wie weit Spinoza unter Augustinischen Einflüssen gestanden haben mag, ist schwer zu sagen. Die Tatsache selbst ist unbestritten, der ausgezeichnete Spinoza-Kenner, Professor R. A. Duff in Glasgow, hat uns eine Untersuchung darüber versprochen. (Vgl. St. von Dunin-Borkowski, der junge de Spinoza, Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie 1910 S. 508 ff.) Jedenfalls mußte Spinoza die neuplatonische Stimmung Augustins als Geist von seinem Geist empfinden — c'est à Plotin, qu'il faut comparer Spinoza, sagt Victor Cousin sehr mit Recht — und es ist immerhin beachtenswert, daß sich in seiner bescheidenen, nur 160 Bücher umfassenden Bibliothek, in der z. B. Giordano Bruno gänzlich fehlt, ein Auszug aus Augustin befunden hat: Epitome Augustini operum omnium 1539. (Siehe van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de Spinoza, Haag 1889 p. 131.)

das Unendliche genießen. Schleiermacher hat es selbst gesagt: Die religiösen Gefühle sind von der Art, daß sie die Tatkraft lähmen und den Menschen zu einem stillen hingegebenen Genuß einladen [1].

Unter dem Einflusse Spinozas hat sich selbst Fichte, der Philosoph des Willens und der Tat, in seiner zweiten, religiösen Epoche zur fruitio divina bekannt. Die ganze ‚Anweisung zum seligen Leben' 1806 ist eine einzige große Fuge über dieses Thema, zu der die idealistische Spekulation den Kontrapunkt geliefert hat. Wir glauben Augustin zu hören, wenn wir die erste Vorlesung durchgehen — so groß ist der Einklang der Stimmungen und Gedanken. „Vor dem Blicke der Wahrheit ist alles Leben, welches seine Liebe auf das Zufällige richtet und in irgendeinem andern Gegenstande seinen Genuß sucht, außer in dem Ewigen und Unvergänglichen, lediglich darum und dadurch, daß es seinen Genuß in einem andern Gegenstande sucht, auf die gleiche Weise nichtig, elend und unselig." Nur das Ewige hat einen Wert, der dieses Namens würdig ist; denn es ist je und immer dasselbe und bleibt uns, während das übrige zerrinnt. „Einmal ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaft Lebendige hat es ergriffen und besitzt es nun immerfort, in jedem Momente seines Daseins ganz und ungeteilt, in aller seiner Fülle, und ist darum selig in der Vereinigung mit dem Geliebten; unerschütterlich fest überzeugt, daß er es in alle Ewigkeit so genießen werde — und dadurch gesichert gegen allen Zweifel, Besorgnis oder Furcht." [2]

Der einzige Kant ist auch hier, wie überall, mit der bewunderungswürdigen Sicherheit, die aus der strengsten methodischen Selbstzucht entspringt und die seine Philosophie so eindrucksvoll macht, fest geblieben und hat die ethische Denkart, die den guten Willen als absoluten Wert erfaßt und keine Stimmungswerte neben ihm duldet, bis in die letzten Konsequenzen durchgebildet. So mußte er jeden Versuch, den ethischen Willen ins Mystische umzustimmen, im Prinzip bekämpfen, und er hat es getan in der charaktervollen Art, die auch da noch wirkt, wo sie nicht überzeugt. Wir würden die ablehnende Haltung Kants, auch wenn er sie nirgend ausgesprochen hätte, aus den Prinzipien seiner Philosophie a priori mit Sicherheit folgern können; aber es gibt eine Stelle in der Kritik der Urteilskraft (§ 4. S. 13 der zweiten Auflage), wo er selbst diese Folgerung zieht und durch sein eigenes Wort jeden Zweifel ausschließt. „Nur durch das, was er tut ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was die Natur ihm auch leidend verschaffen könnte, gibt der Mensch seinem Dasein

[1]) „Reden", S. 69 der ersten Auflage.
[2]) Fichte, W W 5 S. 406 f.

einen absoluten Wert." Darum trennt sich die Ethik des reinen Willens von allen Handlungen, die „zu ihrem Ziele das bloße Genießen haben, dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) sein, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer, sogenannter himmlischer Genuß wäre." „Zum Genießen oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern ... als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Mensch selbst da ist, geschaffen zu sein, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn diese setzt einen persönlichen Wert, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und sein Dasein Endzweck sein kann, voraus". (Ibid. S. 471). Die ethische Kraft eines klar gedachten und richtig durchgebildeten Gedankens arbeitet mit seltener Eindringlichkeit in diesen unnachgiebigen Sätzen; und wenn wir nichts weiter von Kant besäßen, als dieses Bruchstück seiner Philosophie, so würden wir wissen, warum wir ihn den Philosophen des Protestantismus nennen.

Aber einer steht neben Kant, der alles Höchste aussprechen konnte, ohne sich selber zu verlieren: Goethe. Er liebte die hellen und klaren Gedanken wie die aufgehende Morgensonne, die er so hoch gefeiert hat und die er stets anzubeten bereit gewesen ist. Aber sein ungewöhnlicher Geist, der alles, was in der Seele ruht, quellenhaft auszuströmen vermochte, konnte auch das, was unter oder über der Linie des Begriffs als Schwebung und Stimmung wirksam wird, an seinem Orte zur Geltung bringen. So darf schon die romantische Sehnsucht des Werther, die uns so fremd geworden ist: aus dem schäumenden Becher des Unendlichen schwellende Lebenswonne zu trinken und einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt[1], als eine Analogie zur fruitio divina verstanden werden. Es ist die erste und älteste Form, in der sich die mystische Stimmung bei Goethe entlädt: hocherregtes Naturgefühl unter der Form der Expansion aller geistig-seelischen Kräfte. Nachklänge dieser Jugendstimmung finden sich auch bei dem späteren Goethe, der, über Schelling hinausgreifend, dichtete:

Sich aufzugeben ist Genuß!
Weltseele, komm, uns zu durchdringen,
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen
Wird unserer Kräfte Hochberuf!

Dieser Richtung verwandt ist das faustische Streben, den Strom der Welt in das eigene Ich zu leiten und, was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, im innern Selbst, wie Goethe ausdrücklich sagt: zu genießen. Es ist die zweite Stufe der fruitio divina, der

[1]) Jubiläumsausgabe Bd. 16 S. 58.

Wille zum Übermenschentum, das seine Kraft unter der Form des Genießens entfaltet.

Die dritte, letzte und höchste Stufe hat Goethe im reifsten Alter erreicht. In der Epoche der Vollendung schließen sich beide Kräfte zusammen: die ganze Tiefe des Gefühls und die ruhige Klarheit der Anschauung und Empfindung. Der Hymnus des Pater Seraphicus ist das Meisterlied der fruitio divina: Cibus sum grandium, cresce et manducabis me[1] —

Steigt hinan zu höherm Kreise,
Wachset immer unvermerkt,
Wie nach ewig reiner Weise
Gottes Gegenwart verstärkt:
Denn das ist der Geister Nahrung,
Die im freisten Äther waltet:
Ew'gen Liebens Offenbarung,
Die zur Seligkeit entfaltet!

Hiermit schließen wir unsere Untersuchung. Es wird durch dieselbe klar geworden sein, daß die Geschichte der fruitio divina in ihren großen und wesentlichen Zügen ein Hauptstück der Geschichte der Mystik ist. Nur die extremen Quietisten von der Art des Molinos haben auch auf den Genuß verzichtet, um in der völligen Abstumpfung der Gefühle, dem Zustand dumpfer Seelenlosigkeit ein unverständliches Glück zu finden. Aber sie stehen für sich. Eine Erscheinung wie Frau von Chantal konnte unmöglich Schule machen. Der breite Strom der Mystik, auch der gemäßigt-quietistischen, die die Forderungen des Molinos bewußt oder unbewußt durch die überlieferten Ideale erweicht hat, strömt in das Meer der fruitio divina. Darum hängt auch die Entscheidung über Wert und Unwert des Gott-Genießens an der prinzipiellen Beurteiluug der mystischen Stimmungen überhaupt. Wenn man auch nur die Ausschweifungen betrachtet, von denen diese Übersicht berichten mußte, wenn man die Zerrbilder überschaut, die sich bei leidenschaftlichen uud empfindsamen Naturen im Hohlspiegel des Genusses von der Art und dem Wesen des Christentums mit einer beunruhigenden Regelmäßigkeit erzeugen, so kann man nur wünschen, daß alles geschieht, was irgend dazu dienen kann, diesen gefährlichen Hang an der Wurzel zu treffen und ihn womöglich auszurotten.

Es gibt nur ein wirksames und durchgreifendes Mittel, um diesen Ausbrüchen zu begegnen und die innerlich-reine Art des Evangeliums in Kraft zu setzen: das ist die Konzentration auf den Willen, den guten, in Gott gestählten Willen, der in der Arbeit

[1]) Augustin, Conf. VII 16. — Vgl. oben S. 211 f. — Die bis auf den Wortlaut des Ausdruckes reichende Identität der Stimmungen ist evident und bedarf keines Kommentars.

an Gottes Reich die Stimmungen und Verstimmungen der Gott-Genießer überwindet. Darum ist die geschlossene Haltung Kants unanfechtbar und unwiderleglich und das einzige, was uns retten kann, wenn sich die Existenzfrage des Christentums erhebt. Sobald es sich um die Frage handelt, ob wir ein Christentum der Stimmungen und Gefühle oder ein Christentum der Gesinnung und der Tat wollen, können wir uns als Protestanten nur für die letzte Form entscheiden. Denn das Christentum der Tat ist die Religion, die die Welt überwunden hat, und die Religion, die jedem zugemutet werden kann, während das Christentum der Gefühle nie aufhören wird, eine Domäne der Virtuosen zu sein.

Aber nicht immer wird der Kontrast, der zwischen beiden Richtungen besteht, sich zu einem Weltgegensatz verschärfen. Nicht immer werden wir vor ein Entweder-Oder gestellt sein. Die lebendige Religion kennt Übergänge, in denen auch Kraft und Können steckt. Es wäre ein Christentum denkbar, das sich von der Stimmung zur Tat erhebt oder von der Tat zur Stimmung aufrückt, und in der Ruhe den Trieb zur Bewegung und in der Bewegung die Kraft der Ruhe mitbesitzt. Es ist das Christentum Schleiermachers, das wir mit diesen Worten umschreiben. Und es ist das Christentum vieler, deren Namen nicht berühmt geworden sind, die mit gleichem Streben und geringerer Kraft die Antriebe und die Ruhepunkte ihres Lebens in der Hingabe an das Ewige gesucht und gefunden haben. Sollen wir uns von ihnen trennen, nur weil die Möglichkeit besteht, daß sie dem Mystizismus verfallen, während in Wirklichkeit beides, der Kampf um das Ewige und die stille Freude an seiner Kraft, in ihnen lebendig ist? Hier ist das Christentum doch größer, als man nach Kant erwarten darf. Wir folgen ihm unbedingt in dem, was er bejaht: daß die Kräftigung des sittlichen Willens überall das untrüglichste Merkmal des Christentums ist. Wir folgen ihm auch in der Negation so weit, daß wir niemanden zu Stimmungen verpflichten. Aber wenn Kant gemeint hat, daß diese Form des Christentums von vornherein den Keim der Entartung in sich trägt, so hat er geirrt und etwas verurteilt, was er nicht kannte.

Die Stimmung des 73. Psalms wird bleiben, solange es Christen gibt. Und mit ihr eine letzte Unruhe, das Ewige so in sich zu fassen, wie es sein wird, wenn Gott alles in allen ist. Die absolute Allgegenwart Gottes, in rein-lebendiger Anschauung ergriffen, objektiv im höchsten Sinne, Quell der Freude und Kraftbegabung — es mag nicht die einzig mögliche Form sein, in der wir die Art des ewigen Lebens vorzustellen versuchen dürfen; aber es ist eine würdige Form, und wir dürfen nicht zweifeln, daß eine Idee von fruitio divina, die die Allerscheinung und Allempfindung des Ewigen in diesem Sinne zur Geltung bringt, dem Wesen des Christentums entspricht.

Nachträge und Ergänzungen.

Zu S. 23 Anm. 2. Die Mitteilung Augustins, daß essentia ein neu geprägter Schulbegriff sei, ist nicht genau. Seneca und Apollinaris Sidonius (ca. 430—480) führen den Ausdruck auf Cicero zurück. Seneca ep. 58, 6: cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis essentiam dicere; si minus, dicam et iratis; Ciceronem auctorem huius verbi habeo etc. — Apollinaris Sidonius, carm. XIV, ep. dedicatoria ad Polemium § 4 (opp. ed. Mohr 1885 p. 314): lecturus es hic (nämlich in einem von Sidonius verfaßten philosophischen Kompendium) etiam novum verbum, id est essentiam; sed scias hoc ipsum dixisse Ciceronem ... et recte dixit. Nam sicut ab eo, quod est verbi gratia sapere et intellegere sapientiam et intellegentiam nominamus, regulariter et ab eo, quod est esse, essentiam non tacemus. — Das Wort selbst findet sich in Ciceros erhaltenen Schriften nicht. Cf. opp. rec. C. F. Mueller IV 3, 1879, p. 412 Nr. 10. — Noch einen andern Urheber nennt Quintilian, Inst. or. VIII 3, 33: Multa ex Graeco formata nova ac plurima a Sergio Flavio, quorum dura quaedam admodum videntur, ut ens et essentia; quae cur tantopere aspernemur non video, nisi quod iniqui iudices adversus nos sumus ideoque paupertate sermonis laboramus — Dieser Sergius Flavius ist sonst nicht bekannt. Eduard Bonnell bemerkt in seiner Ausgabe der Werke Quintilians (opp. II 1889 p. 302 im Index): videtur esse Plautus. Andere (Spalding) haben, wie Herr Prof. Nohl mir schreibt, auf den Rhetor Verginius Flavus, einen Zeitgenossen und Lehrer Quintilians (III 1, 21), der 65 mit Musonius Rufus von Nero aus Rom vertrieben wurde (Tacitus, ann. XV 71 u. ö.), geschlossen. — Vgl. zum Ganzen R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriß 1879 p. 53 Anm. 3. Daselbst die wichtige Mitteilung, daß „Substanz" sich zuerst bei Seneca findet: singula animalia singulas habere debent substantias (ep. 113, 4). Der eigentliche Kronzeuge dieses Begriffs ist bekanntlich Tertullian (cf. Adv. Praxeam). Er hat ihn in die theologische Schulsprache eingeführt (una persona, duae substantiae), und wenn man ihn wegen seiner Erkenntnisprinzipien, auctoritas und ratio, mit Recht den Vater der Scholastik genannt hat, so darf auch sein starker und wirksamer Anteil an der Einbürgerung des Substanzbegriffs in diesem Zusammenhange nicht unerwähnt bleiben.

Augustin, dessen Nachricht über die Rezeption des Essenzbegriffs durch die vorstehenden Ausführungen nicht entwertet wird, hat sich selbst an seiner Durchsetzung hervorragend beteiligt. An einer berühmten Stelle seines dogmatischen Hauptwerkes De trinitate hat er die Tauglichkeit des Substanz- und Essenzbegriffs zur pünktlichen Umschreibung des höchsten Wesens untersucht und bei dieser Untersuchung gefunden, daß nur der Essenzbegriff der Einheit, Kraft und Lebensfülle des höchsten Wesens wahrhaft entspricht. Nefas est dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae atque illa bonitas

non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto: unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere et proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam (De trin. VII 10. MPL 42 p. 942). — Substanz ist die Einheit des Wesens in der Vielheit der Kräfte, die dadurch zu Teilfunktionen werden. Essenz ist die Einheit von Wesen und Kraft, die jede einzelne Lebenskundgebung zur Volloffenbarung der Gottheit erhebt, das Göttliche immer und überall als Ganzes handelnd und wirkend denkt. Der so gestaltete Gottesbegriff ist der, den Goethe im Sinne hatte, als er am 23. Februar 1831 zu Eckermann sagte: Ich frage nicht, ob das höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle, es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber. Alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon so viel, daß er Teile des Höchsten erkennen mag. — Die neuplatonische Wurzel dieser Vorstellungsart wird deutlich in folgender Äußerung Plotins, die fast wörtlich mit der Augustinischen Kritik übereinstimmt: *λέγομεν δὲ τἀγαθὸν περὶ αὐτοῦ* (es ist vom All-Einen die Rede), *λέγοντες οὐκ αὐτό, οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό· εἶτα οὐδ' ‚ἔστιν ἀγαθόν' λέγειν ἀξιοῦντες οὐδὲ τὸ ‚τό' προτιθέναι αὐτοῦ· δηλοῦν δὲ οὐ δυνάμενοι, εἴ τις αὐτὸ παντάπασιν ἀφέλοι, ἵνα μὴ ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ποιῶμεν, ὡς μὴ δεῖσθαι τοῦ ἔστιν ἔτι, οὕτω λέγομεν τἀγαθόν* (Ennead. VI 7, 38 p. 729).

Zu S. 29 Anm. 2. Die Stellung Platons zur Idee des Unendlichen hat Jacobi treffend charakterisiert, wenn er schreibt: Nennet Gott nicht das unendliche Wesen, sagt Platon; denn dem Unendlichen widerstehet das Dasein; es ist wesentlich wesenlos, ein ewiges mehr oder weniger vorhandenes noch nicht Vorhandenes, ein seiendes Nichtsein. Sein Bild ist das Wahnbild der Ungestalt, eines vorwesenden Undinges als eines Ersten, welches alles und nicht eines wäre. Es ist das Unding selbst. Nennet ihn — den, der das Maß gibt, in dem ursprünglich das Maß ist —; saget: Er selbst ist das Maß — Urheber, durch Maßgebung, aller Wirklichkeit, alles Daseins, aller Welten und Wesen! (Über eine Weissagung Lichtenbergs 1801, WW III S. 211f.). — Wie stark der Grieche in der klassischen Zeit das Unendliche als das Dämonische empfunden hat, beweist die Erzählung, die den Entdecker der Irrationalzahl eines gewaltsamen Todes sterben läßt. Die arithmetische Fixierung des Unendlichen stellte sich dem auf Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe gerichteten Welt- und Gegenstandsbewußtsein der idealistischen Philosophie als ein verwegener Frevel dar, den die Götter strafen mußten, um seine Vermessenheit anzuzeigen. (Vgl. Jonas Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant 1896 S. 19).

Zu S. 51 Anm. 4. Über die Stellung der Kirche zur Sklaverei im frühen Mittelalter (Gregor) handelt ausführlicher G. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters I² 1907 S. 190 ff. Aus den hier mitgeteilten Texten und Untersuchungen ergibt sich in der Tat, daß die Stellung der Sklaven im Mittelalter sich gegen das Altertum kaum verschoben hat: einmal, insofern das Institut der Sklaverei ohne kirchlichen Widerspruch im weitesten Umfange fortbesteht, zweitens vor allem, insofern die Behandlung der Sklaven keine bessere, menschlichere, mildere geworden ist. Die alten Vorstellungen von der Ehr- und Rechtlosigkeit der Sklaven wirken fast unverändert fort und greifen hart und rücksichtslos in die Praxis über. „Die Sklaven erfuhren zum Teil eine recht grausame Behandlung, da sie das Recht und der Staat ungenügend schützte. Wir hören viel von Verstümmelungen und Mißhandlungen, die an die alte römische Zeit erinnern" (S. 191). „In der Sklaverei

geborene Kinder konnten die Christen auch nach streng kirchlicher Anschauung wohl verkaufen, und oft müssen nicht nur Priester, sondern auch Bischöfe in die Lage gekommen sein, Unfreie zu veräußern. Die Kirche konnte das nicht schlechtweg verbieten, sie suchte nur zu verhindern, daß solche verkaufte Sklaven Juden oder Nichtchristen verfielen“ (S. 198). Die Republik Venedig verdankte ihr Emporkommen im 11. Jahrhundert zum Teil einem ebenso schwunghaften, wie gewissenlosen Sklavenhandel (II² 1908 S. 394).

Namenregister.

A.

Abel 15, 82, 92, 155
Abraham 15 sq., 20, 56, 66, 71, 92, 154 sqq., 161 sq., 165, 169 sqq., 175 sq.
Adam 76, 92, 127 sq., 151, 154 sqq., 161 sq., 163, 166
Aegypten 98, 101, 106, 171, 176
Aeneas 21, 177
Afrika 58
R. Agahd 13
Akademiker 94
Alarich 6 sq.
Albertus Magnus 217, 230
Alexander Magnus 104. 177
Alkibiades 68
Ambrosius 7, 11, 21, 55, 67, 77 sq., 95, 119, 159
Ambrosius Autpertus 120
Amphilochius von Iconium 201
S. Angus 8 sq., 19, 66
Anselmus Cantabrigensis 188, 215
Apollinaris Laodicenus 113
Apollinaris Sidonius 236
Apollo 58
Apologeten 22, 56, 58
Apostel 59, 182
Aquila 66
Aristoteles 47, 50, 63, 101
Arnobius 55
Arnold von Bonneval 199
Asien 176
Asklepius 22
Assyrien 98, 101, 106, 174 sq., 176 sq.
Asterius 202
Athen 48, 76, 85, 98, 101, 177
Augustus 161, 181

B.

Babylon 68, 81, 85, 98, 101, 128, 130, 154, 165, 167 sq., 175 sq.
Baluzius, St. 221
Bannwart, Cl. 222
Barnabas 112, 158
Baronius 221
Basilius 201
Beatus Presb. 114, 120 sq.
Beda Venerabilis 120, 162
Benedict XII 221 sq.
Benedict von Nursia 163
Bernhard 199, 216 sqq., 221
Bernoulli 115,
J. Biegler 11, 19.
Bihlmeyer 68, 224
Billerbeck 66
Böhringer 11, 73, 82
G. Boissier 13, 18, 95
Bonaventura 163, 220
Bonnell 236
Bonnet 206
N. Bonwetsch 78
Borgnet 217
Bossuet 4, 143
W. Bousset 78 sq.
Brennus 7
Bruder 35, 68, 231
Bruno, Giordano 230, 231
Brutus 108, 160 sq.
Buddhisten 63
Burkitt 79, 127

C.

Cabasilas, Nicolaus 207, 225
Cacus 52, 104
Caesar 13, 179

Caius 113
Calov 227
J. Calvin 91, 226
G. Cantor 29
Caracalla 130
Cartesius 36, 215
Carthago 11, 51, 76, 160, 175
Cato 179 sq.
Celsus 181
Censorinus 164
Chantal, Frau von 234
Christlieb, Th. 214
Chrysostomus 49, 99, 176, 180, 202
Cicero 63, 74, 86, 94, 99 sq., 104, 236
App. Claudius 161
Clemens Alexandrinus 55 sq., 72, 75, 144
Clemens Romanus 163
Clemens V. 221
Clerc, Jean le 231
Cohn, J. 237
Collatinus 161
Commodianus 113
A. Comte 157
Constantinopel 7, 163
Constantinus 7, 130, 172
L. Coquaeus 19
Cousin, Victor 231
Curtius 88, 180
Cusanus, Nicolaus 230
Cyprianus 159, 198, 199
Cyrillus Hierosolymitanus 207

D.

Daniel 16, 159, 174 sq., 182
Dante 57, 220
David 15, 66, 92, 95, 154 sq., 161, 170, 175, 203
David von Augsburg 222 sq.
Decius 88, 180
Denifle, H. 225
Descartes 35, 215
Denzinger, H. 222
Didache 53, 206
Dieterich, A. 205
Dionysius Alexandrinus 136
Dionysius Areopagita 201
Dodwell 199
J. Dölger 95
Domitian 106
A. Dorner 82
Dübner 201
Duff, R. A. 231
von Dunin-Borkowski, St. 231
Duns Scotus 220
W. Durandus maior 163, 221

E.

A. Ebert 9, 11
Eckermann 237
Meister Eckhart 26 sq. 68, 212, 223 sq.
von Eicken 136
Einhard 4
R. Eisler 47
Eleaten 107
Eli 15
Elias 184, 201
Engelhardt 218 sqq.
Epikur 10
B. Erdmann 6
Erigena, Scotus 27, 214, 216
R. Eucken 43, 85, 236
Euhemerus 22
Eusebius Pamphili 55 sq. 61, 63, 131, 136, 146, 165 sq., 181
Eva 167

F.

C. Fabricius 86
Faustus Manichaeus 154, 158
Fell 199
Feuerlein 36
J. G. Fichte 9, 232
Ficinus, Marsilius 200 sq., 205
Ficker, J. 214
Florez 114
Julius Florus 158, 160
Fortunatus 159
C. Frick 8, 19, 56
Q. Fulvius 161

G.

Gass, W. 207, 225, 228
Geffcken 77
Gelzer 161 sq., 167
Gennadius 114
J. Gerhard 198, 204, 227
Germanien 175
Gerson 218 sq.

Giles 120
Goethe 1, 194, 206, 233 sq., 237
Grabmann 162
L. Grandgeorge 202
Gratian 7
Gregor I. 136, 163, 237
Gregor VII. 136
Gregorius Nyssenus 201, 206 sq.
Gressmann 181
Griechenland 106, 179
Grupp 237
Grützmacher 113, 175
H. Guyau 28, 30

H.

Aelius Hadrianus 158
Hadrian I. 163
Hagar 171
Hahn, Chr. U. 162, 183, 217
Hahn, Tr. 78 sqq., 81, 114 sqq., 120 sq., 126, 164, 173, 185 sqq.
Ham 49, 105, 131, 168 sq., 176
Hamberger, J. 225
A. Harnack 18, 28, 42, 58, 77 sq., 127, 199, 211
Hartel 199
J. Haussleiter 78, 115, 120 sq.
Heber 168 sq.
Hefele 221 sq.
Hegel 135, 137, 139 sq., 151 sq., 157, 175, 223
Heidanus 228
Heinrich III. 135
Hekate 58
Henoch 65
Herakles 22
Herder 47, 137, 139 sq., 194
Hermas 77, 95
Hieronymus 56, 113, 146, 159, 161, 175, 180, 202
Hiob 16, 95, 153, 170
Hipler 4, 158
Hippolyt 113, 158. 175
Hoheslied 44, 207
Holl, K. 201
Hollaz, D. 203, 228
Hugo von St. Victor 215 sqq.
Hymenaeus 117

J.

Jacobi 237
Jakob 56, 66, 170 sq.
Japhet 168 sq.
Jeremia 113
Jerobeam 15
Jerusalem 7, 68, 71, 76 sq., 81, 90, 113, 127
Jesaja 16, 113
Jesus Christus 15 sq., 22 sq., 33, 53 sq., 57 sq., 68, 78 sq., 86 sq., 90, 92, 101, 107, 110, 115 sqq., 123 sqq., 126, 142, 158 sqq., 163, 169 sqq., 184, 193, 198, 207, 212 sqq., 219, 223
Ignatius 206
Inachus 56
Indien 186
Innocens III. 4, 136
Joachim von Floris 162, 183, 217
Johann XXII. 221 sq.
Johannes apoc. 71, 79, 109 sqq., 113, 119, 122, 185
Johannes bapt. 76, 155
Johannes evang. 111, 155, 158, 201, 204, 206
Josephus 56
Irenaeus 57, 112, 158, 183, 208
Jsaak 170
Isidorus Hispal. 4, 162
Isis 21
Judaei 142
Julianus apostata 106, 194
Julius Africanus 55 sq., 161 sq., 167
Justinus martyr 49, 55, 112, 176
Justus von Tiberias 56

K.

Kain 68, 82, 85, 155
Kallist 51
Kanaan 68, 178
Kant 6, 94, 194, 232 sqq., 237
Karl der Große 4, 108, 135
Karl der Kahle 136
Kastor 22
Keckermann 228
Kekrops 56
J. A. Kleinsorge 158
F. Kolde 50, 83, 133, 180
Köstlin 227

L.

Lachmann 206
Lactantius 13, 50, 54 sq. 77, 95, 101, 113, 159 sq., 162
Lagarde 158, 175, 230
F. Lassalle 54
Latium 177
Lazarus 202
Leibniz 5 sq., 206
Leo I. 163
Leo XIII. 4
Lessing 38, 57, 157, 206
Lichtenberg 237
Liebner, A. 215 sq.
Linus 22, 56
T. Livius 158, 161
Lombardus, Petrus 212, 214, 220
Lommatzsch 44, 161
F. Loofs 18, 197, 211
H. Lotze 118, 137, 145
Lucretia 180
Ludwig der Heilige 135.
Luther 214, 225 sq.

M.

Macarius Magnus 30, 117, 119, 198, 205, 207
Maleachi 16
Malebranche 215 sq.
Malius Theodorus 8
Manichaeismus 37, 158, 202
Mansi 222
Marcellinus, Ammianus 161
Marcellinus, Flavius 7 sq.
Matthaeus 156, 161
Mausbach J. 2, 18, 43, 45, 50, 83, 101 sq., 105, 133, 135
Melito von Sardes 181
Methodius 113, 212
Methusalem 59, 66
Meyer, Ed. 50
Michaut 163
Minucius Felix 13, 106, 198
Mirbt, C. 136
Mohr 236
Molinos, Michael 234
Montfaucon 49, 99, 177
Moses 15, 56, 59, 161, 163, 170, 201
Mueller, C., F. 236
Musäus 22, 56
Musonius Rufus 236
Mystik 211, 215, 222 sqq.

N.

Nelle, W. 229
Nero 11, 27, 106 sq., 236
Neumann 51
Neuplatonismus 37, 39, 41, 60 sq., 146, 198, 199, 202, 211, 237
Nicolaus der Große 4
Nicolaus von Straßburg 68
Niederhuber 78
Niemann, A. 19, 43, 64
Nietzsche 37
Nimrod 66, 91, 175 sq.
Ninus 175 sq.
Noah 15, 65, 82, 155 sq., 161 sq., 169
Nohl 236
Numa 108
Nummius 30

O.

Octavius 178
Onesimus 198
Orient 175
Origenes 17, 29, 38, 41, 44, 67, 77, 113, 119, 161, 181, 189 sq., 201, 206
Orosius 5, 8, 13, 56, 142, 175
Orpheus 22, 56
Otto von Freising 5
Overbeck 51

P.

Papias 112
Parmenian 79
Pascal 163
Paulsen 45
Paulus 16, 48, 77, 104, 117, 127, 180, 189, 201 sqq.
Pearson 199
Peltier 163
Pericles 177
Petrus 16, 201
Pfeiffer 26 sq., 68, 212, 223
Phaedrus 205
Phalek 167
Philemon 198
Philebus 29, 117
Philippus Arabs 77
Philo 30, 68, 76

Piper, F. 158, 162, 163, 180
Pius 51
Platon 10, 13, 29, 32, 41, 43, 48, 55, 62 sq., 68, 72 sqq., 77, 85, 99, 177, 117, 192, 199 sqq., 237
Platonismus 188, 191 sq., 198 sqq., 214, 216
Plotin 30, 40, 74 sq., 146 sq., 200 sqq., 237
Polemius 236
Pollux 22
Polykarp 61
Porphyrius 20, 38, 60, 75, 175, 194, 200
Preger, W. 223 sq.
Preuss, H. 198, 227
Primasius 120
Prometheus 55 sq.
Psalter 16, 66, 170
Pyrrhus 86

Q.

Quenstedt 204, 227 sq.
Quintilian 236

R.

Radagaisus 142
Redepennig 29
Reynaldus 222
Regulus 178
Reinkens 18, 43, 168, 217
Reischl 207
Reuter 78, 82, 85, 102, 106, 109, 112, 119 sqq., 133 sqq., 154
Richard von St. Victor 218, 222
Riedel, W. 201
Ritschl 135, 226
Robinson 79, 127
Rocholl 48
Rohde 205
Rom 12, 21, 76, 90, 98 sqq., 103, 141 sq., 158, 160 sq., 163 sq., 172, 174 sq., 177 sqq.
Römerbrief 214
Romulus 90, 108, 160, 180
van Rooijen 231
Rosenthal, D. A. 206, 229
Rougemont 6, 74
Rousseau 99
Rupp 207
Ruysbroeck 218 sqq., 222

S.

Sabellius 23
Sallust 177
Salomo 15, 170
Samuel 15
Sapientia Salomonis 204, 206
Saul 68, 92, 171
Scaevola 80, 180
Schelling 148, 233
Schlegel, Fr. 5, 151
Schleiermacher 27 sq., 30, 215, 231, 235
Schmidt, E. 17
Schmidt, L. 50
Schoene 56, 165
Schopenhauer 35, 39
Schulze 226
Schuler und Schulthess 226
Schürer 56
Schweizer, Alex. 228
Scipio 178
Sdralek 83
Seeberg, R. 18, 24, 78, 137 sq., 220
Seeck 133
Seidel 50, 54, 83, 85, 89, 102 104, 108
Sem 168 sq., 176
Seneca 50, 60, 75, 236
Seneca, der Ältere 160
Septuaginta 66, 68, 156, 158, 194, 203
Serapis 21
Sergius Flavius 236
Seth 169
Seyrich, G. 19, 156, 175
Sibylle 16, 95, 153, 170
Sibyllinen 77
Siegfried, C. 68
Silesius, Angelus 206, 229
Simon, J. 216
Socrates 43
Solon 55
Sommerlad 3, 51, 54, 83, 130
Spalding 236
Spinoza 35, 68, 230 sq.
Stephanus 58
Stoffels, J. 198, 208
Strack 66
Strauß, D. Fr. 231
Suicer 202
Sulpicius Severus 175

Surius, Laurentius 218 sqq.
Suso, Heinrich 68, 224 sq.
Sybel 36
Sylvester 103
Symmachus 7, 21, 55, 78

T.

Talmud 158
Tatian 55
Tauler 224 sq.
Teller 203
Tersteegen 224, 229 sq
Tertullian 13, 22, 28, 55, 61, 63, 95, 99, 164, 177, 236
Thalhofer 105
Theiner 221
Theodosius 7, 78, 132, 172
Theologia, deutsch 225 sq.
Theophilus von Antiochien 55, 142
Thimme, W. 202
Thomas von Aquino 68, 94, 162, 208, 219 sq., 226
Thomas, Frank 17 sq., 140
Thomas, Valois 195
Ticonius 47 sqq., 81, 87, 111 sqq., 119 sqq., 125 sq., 132, 164, 173, 185 sqq.
Titus 77
Trieber 175
Troeltsch 210

U.

Uccellius 220

V.

Varro 13, 20 sq., 45, 63, 164 sq.
Väter, apostolische 65
Verginius Flavus 236
Vincentius 133
Vives, L. 19, 220
Voltaire 231
Vulgata 203 sq.

W.

Wachsmuth 8
Weiß, Joh. 109, 117
Willmann, O. 18, 135, 220
Wissowa 13, 51, 160
Witte 220

Z.

Zahn, Th. 51
Zangemeister 56
Zarathustra 63, 176
Zöckler 11
Zwingli 226

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Lüchi

60.-

BR65
.A65S34 Scholz, H.
1967 AUTHOR Glaube und Unglaube in
TITLE der Weltgeschichte.

DATE DUE	BORROWER'S NAME

BR65
.A65S34